Dr. Munzir Hitami

REVOLUSI SEJARAH MANUSIA

Peran Rasul sebagai Agen Perubahan

LKiS

Bab I
PENDAHULUAN

Perubahan Sebagai Tema Studi

Perubahan sesungguhnya merupakan tema kajian yang sudah sangat tua, setua ilmu pengetahuan manusia itu sendiri. Pemaknaan terhadap perubahan telah banyak dibahas, baik dalam bidang filsafat dan filsafat sejarah maupun dalam bidang psikologi dan antropologi. Studi ini berusaha menampilkan interpretasi atau tafsir Al-Qur'an dengan tema tentang perubahan menurut terminologi sejarah.

Dalam bidang ilmu sosial dan sejarah, banyak ahli menaruh perhatian terhadap berbagai aspek perubahan sosial dan beberapa ahli berusaha untuk menunjukkan kecenderungan yang memungkinkan proyeksi-proyeksi tentang masa depan dapat dibuat. Beberapa ahli lainnya percaya akan adanya indikasi-indikasi bahwa kondisi sosial kontemporer berada pada ruang loncat yang dalam jangka panjang dapat menjadi penting untuk masa depan, seperti halnya revolusi industri pada masa silam. Istilah-istilah seperti *third-wave* dan *post-industry* menunjukkan pandangan adanya pergantian zaman, yakni berakhirnya suatu masa dan bermulanya suatu masa baru. Penelusuran sejarah dan perkembangan ide tentang perubahan secara rinci dalam bidang ilmu-ilmu tersebut bukanlah pekerjaan yang sederhana. Oleh karena tujuan pokok studi ini bukan hal yang demikian maka di sini, hal tersebut akan dikemukakan secara garis besar saja guna meletakkan posisi serta urgensi studi tentang tema kajian ini.

Perubahan menjadi masalah pemikiran filsafat sejak periode paling awal dari filsafat Yunani, yakni sejak munculnya pemikiran tentang substansialisme dan anti substansialisme. Substansialisme, yang diwakili oleh Permenides, menolak adanya perubahan kualitatif dan menyatakan bahwa perubahan hanyalah perpindahan posisi dan konfigurasi dari elemen-elemen. Sementara anti substansialisme diwakili oleh Heraclitus dari Ephesus. Heraclitus menyatakan bahwa semua perubahan adalah kontradiksi sehingga kontradiksi (kesatuan oposit-oposit) merupakan esensi dari realitas. Dikatakan bahwa dunia merupakan kesatuan proses dinamis yang setiap fase ditransformasikan secara terus-menerus ke oposit-opositnya, yakni ke fase berikutnya yang berbeda secara kuantitatif. Heraclitus menolak adanya lapisan dasar yang tak berubah atau wahana gerak. Segala sesuatu mengalir, tidak ada yang tetap, dan proses "menjadi" (*becoming*) tetap berlaku.[1]

Sejauh itu, ada dua macam penjelasan mengenai perubahan pada periode tersebut yang sekaligus mencerminkan bentuk perubahan itu sendiri: *pertama,* perubahan yang dijelaskan sebagai gerak siklus (*cyclic change*) dan perulangan sejarah (*historical recurrence*), dan *kedua*, perubahan yang dijelaskan sebagai gerak maju yang biasa juga disebut dengan *progress.* Ide mengenai siklus dan perulangan menjadi paradigma perubahan sejarah. Sketsa historis mengenai ide tersebut telah ditulis oleh G.W. Trompf dengan judul *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation* (1979). Gejala alam yang dapat disaksikan dengan mata dan pengetahuan sehari-hari, seperti pergantian siang dan malam, peredaran matahari dan bulan, serta waktu makan, waktu bangun, dan waktu tidur telah menimbulkan ide paling awal tentang siklus. Fakta-fakta tersebut membentuk konsep dasar tentang *periodoi* (arti harfiah: jalan berkeliling) untuk berpikir dalam term periodik tentang musim, tahun, festival, ataupun yang lebih abstrak tentang generasi manusia atau nasib psikis dari individu-individunya. Refleksi mengenai siklus

---

[1] Milic Capek, "Change", dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, II, (New York: The MacMillan Company & The Free Press, 1967), hlm. 75–76.

musim dan generasi manusia yang berasal dari Homer serta spekulasi Orpheus tentang perjalanan jiwa sebagai prosesi kontinu melalui wujud yang beragam dibangun dan diperkaya oleh para kosmolog. Visi-visi yang muncul melalui kosmologi pada umumnya tidak hanya mengenai bentuk dan struktur kosmos, tetapi juga berkaitan dengan proses komposisi dan dekomposisi serta tahap-tahap kelahiran, tumbuh, dan hancur dalam kehidupan hewan dan tumbuh-tumbuhan.

Selain itu, pemikiran siklikal di kalangan filsuf Yunani awal berasal juga dari pranata-pranata kuno mengenai babakan manusia, mengenai cara hidup manusia yang diatur oleh musim dan kebiasaan, serta cara muncul dan berlalunya berbagai generasi. Dalam semua kemungkinan itu, konsep paling awal tentang perulangan sejarah, khususnya di Barat, adalah ide siklik dari roda peruntungan (*fortune's wheel*) yang merupakan *cyclos* dari kehidupan manusia.[2]

Sejak beberapa abad sebelum Masehi, dalam alam pemikiran Yunani Kuno terdapat pandangan bahwa semua proses "menjadi" (*becoming*) merupakan siklus, yakni kelangsungan segala sesuatu berjalan dalam suatu lingkaran untuk kemudian kembali lagi ke titik permulaan. Plato umpamanya, mendasarkan doktrin negaranya atas pandangan ini. Ia mengekspresikan hal tersebut dalam dialog mitos negarawan yang berbicara mengenai dunia dalam zaman keemasan yang sedang berubah dengan gerak berlawanan sampai pada keadaan yang sedang dialaminya. Di bawah kendali akal dewa, segala sesuatu sudah berlangsung dengan sempurna, sementara dewasa ini berubah mundur terlepas dari bimbingan dewa yang menghasilkan kekacauan dan kemunduran universal. Keadaan itu terus berlangsung sampai dewa mengambil alih, memutar arah, dan pada gilirannya kembali lagi ke zaman keemasan baru.[3]

---

[2] G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation*, (California: University of California Press, 1979), hlm. 61–62.

[3] A.H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, (London: University Paperbacks, 1965), hlm. 58–59.

Pada abad pertengahan, dalam tradisi Ibrani terdapat pula pandangan tentang sejarah universal, sementara kepercayaan terhadap degenerasi tetap bertahan yang menurut Bury didukung oleh mitologi Ibrani. Terlepas dari teori siklus Yunani, tradisi Ibrani memandang sejarah bumi ini merupakan fenomena unik dalam "waktu" yang tidak pernah akan terulang kembali. Pandangan ini berpengaruh dalam teologi Kristen meskipun dalam bentuk sintesis yang berupaya memberikan makna baku terhadap segala peristiwa yang menyangkut manusia secara keseluruhan; suatu sintesis yang diinginkan pada masa depan. St. Augustine menekankan bahwa gerak sejarah secara keseluruhan mempunyai tujuan jaminan dan kebahagiaan bagi sejumlah kecil ras manusia. Doktrin ketuhanan darinya, sebagaimana dikembangkannya dalam *City of God,* menguasai pemikiran pada abad pertengahan. Menurutnya, dan juga menurut beberapa tokoh lainnya, sejarah akan menjadi sempurna secara memuaskan bila dunia sudah sampai pada akhir masa hidupnya.[4]

Pada abad XX ini, banyak muncul reorientasi terhadap konsep perubahan sejarah dari sudut pandang teologi Kristen. Salah satu di antaranya yang terkenal adalah karya Reinhold Niebuhr: *Faith and History: a Comparison of Christian and Modern Views of History* (1649). Selain itu, pada 1950 muncul beberapa makalah dalam *The Journal of Religion* tulisan dari beberapa teolog, seperti Jean Danielou, Hazelton, dan Theo Preiss. Salah satunya adalah makalah hasil konferensi yang diselenggarakan oleh *The World Student Christian Federation* dengan tema "Christian Faith and History".

Pandangan mengenai sejarah universal tersebut merupakan pandangan terhadap perubahan yang berbentuk siklus tunggal. Niebuhr memberikan kritik terhadap ide sejarah universal itu sebagai pandangan yang kaku dan merupakan pengertian sementara serta primitif dari kisah total makhluk manusia yang hanya berdasarkan kepercayaan (iman). Fakta bahwa kesatuan sejarah itu tidak terbukti

---

[4] J.B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, (London: MacMillan & Co., 1920), hlm. 20–24.

secara empiris dengan menelusuri interpretasi budaya dan peradaban, dengan masing-masing mencegah universalisme yang salah serta memahami nasib suatu bangsa atau kebudayaan dalam makna dasar yang juga salah untuk kisah makhluk manusia secara keseluruhan. Walaupun bangsa Israel memiliki panggung utama dalam drama sejarah, ia tak memiliki jaminan khusus.[5]

Kritik Niebuhr secara tegas ditujukan pada klaim bangsa Israel sebagai pemilik sejarah universal dan sekaligus sebagai bangsa pilihan Tuhan; dan selanjutnya dia memberikan kritik terhadap berbagai interpretasi kalangan Kristen mengenai sejarah, khususnya mengenai hubungan iman (*faith*) dengan sejarah. Ia memberikan penafsiran baru tentang sejarah menurut pandangan Kristen. Umpamanya, harapan-harapan eskatologis dalam Perjanjian Baru seharusnya tidak dipahami secara harfiah yang menolak makna sementara, kelahiran kembali, pandangan, dan moral sejarah. Sebab, hal itu berarti mereduksi eksistensi sejarah ke dalam kegelapan total yang hanya dapat diterangi dengan sinar tunggal wahyu dan juga mereduksi upaya keras historis ke dalam fungsi total yang hanya dapat diatasi dengan harapan akan penyempurnaan final dari Tuhan. Iman mestilah menjadi buah dari pembaruan hidup yang sungguh-sungguh dalam sejarah, baik dalam eksistensi manusia secara individual maupun secara kolektif. Pembaruan ini mungkin dilakukan melalui kerendahan hati dan cinta yang berasal dari kesadaran akan batas-batas nilai kemanusiaan, kebijaksanaan, dan kekuatan.[6]

Interpretasi semacam itu merupakan upaya memberikan makna baru mengenai perubahan yang masih dalam kerangka perubahan siklus tunggal. Sebab, inti pandangan Kristen mengenai hidup dan sejarah tetap cinta Kristus.[7] Suatu interpretasi dengan model sintesis lain datang dari pendeta yang sekaligus intelektual, Jean Danielou.

---

[5] Reinhold Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views History*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1949), hlm. 107–115.

[6] *Ibid.*, hlm. 214–215.

[7] Mengenai hal tersebut, lihat Roger Hezelton, "Time, Eternity, and History", dalam *The Journal of Religion*, XXX, 1, (1950), hlm. 1–2; dan Jaroslav Pelikan,

Danielou mengajukan sintesis dalam kerangka penyatuan Yahudi dan Kristen atau Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru. Persoalannya timbul dari kesepakatan antara Yahudi dan Kristen mengenai kepercayaan bahwa institusi-institusi Yahudi: Khitan, Sabat, dan Tempel berasal dari Tuhan. Di balik itu, umat Kristen menyatakan bahwa semua unsur tersebut sudah dihapus oleh Kristus. Masalahnya adalah dapatkah sesuatu yang baik dihapus oleh yang baik lainnya. Pemecahannya pertama-tama dikutip dari Irenaeus yang menunjukkan bahwa aspek temporal (*choiros*) masuk ke dalam pandangan-pandangan nilai yang menjadi kenyataan. Dengan demikian, pada satu sisi, mesti dinyatakan bahwa Perjanjian Lama adalah baik dan sama-sama karya dari Tuhan sebagaimana Perjanjian Baru. Akan tetapi, realitas dan upaya mempertahankannya haruslah dilakukan bila temponya sudah berlalu, yakni dengan meneruskan dan meleburnya ke dalam Perjanjian Baru; ibarat sebuah lampu yang tak diperlukan lagi bila matahari sudah terbit.[8]

Suatu visi perubahan yang berbentuk progres terlihat pada acuan ini. Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru termasuk ke dalam suatu rencana tunggal, namun menggambarkan dua momen yang berkesinambungan. Setiap sesuatu yang berada dalam waktu mestilah dimulai dengan suatu keadaan yang tak sempurna di mana Tuhan tidak turut dalam ketaksempurnaan itu. Sebelum manifestasi penuh kepada umatnya, Dia memulai dengan mengondisikan mereka ke jalannya dengan mendidik mereka. Dengan cara itu, Dia memimpin mereka dari hal-hal yang sekunder ke hal-hal yang primer, dari tipe ke realitas, dari temporal ke keabadian, dari yang materiil ke yang spiritual, dan dari yang bersifat bumi ke yang bersifat langit.[9]

Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine, (London: Hutchinson & Co., 1971), hlm. 156–161.

[8] Jean Danielou, "The Conception of History in the Christian Tradition", dalam *The Journal of Religion*, XXX, 3, (1950), hlm. 171–180.

[9] *Ibid.*

Perubahan dengan bentuk linear dikenal sebagai proses tidak mengenal titik kulminasi dan karena itu pandangan teologi Kristen tentang perubahan tidak keluar dari bentuk siklus tunggal. Banyak penulis yang menaruh minat pada sejarah dan perkembangan ide mengenai progres tersebut, antara lain Bury (seperti telah disebutkan terdahulu) dan juga Nisbet dengan karyanya *History of the Idea of Progress* (1970).

Menurut Bury,[10] tanah subur tempat berkecambahnya ide tentang progres baru dipersiapkan pada tahap akhir zaman *Renaissance*, tepatnya seperempat pertama dari abad ketujuh belas. Pada abad itu, Jean Boden dan Roger Bacon, meskipun bukan penemu teori progres, mereka telah memberikan sumbangan pemikiran ke arah tersebut. Dalam pendahuluannya, ia telah menguraikan panjang lebar dengan argumen-argumen yang menunjukkan bahwa sebelum kurun waktu tersebut belum ada ide apa pun tentang progres. Pemikiran spekulatif Yunani Kuno tidak pernah menemukan ide progres, terutama karena pengalaman historis mereka yang terbatas tidak dapat menganjurkan dengan mudah suatu sintesis semacam itu. Selain itu, aksioma-aksioma pemikiran mereka dan juga teori mereka mengenai Moira, degenerasi, dan siklus, menganjurkan suatu pandangan dunia yang sangat bertentangan dengan perubahan progresif. Demikian juga pemikiran abad pertengahan dan teologi Kristen, terutama di tangan St. Augustine yang berkepercayaan bahwa dunia sudah berada pada periode akhir dari sejarah, pada kurun renta dari kemanusiaan. Walaupun terdapat kepercayaan yang luas terhadap milenium di bumi, konsep takdir semacam itu tidak mengisyaratkan apa pun tentang teori progres.

Berbeda dengan Bury, Nisbet menyatakan bahwa *kepercayaan* terhadap suatu perubahan yang berbentuk progres sudah relatif tersebar paling tidak pada abad keenam sebelum Masehi (s.M). Pernyataan Bury dalam hal tersebut menurutnya sampai sekarang tetap sebagai bagian dari pandangan filsafat konvensional dari dunia klasik

---

[10] J.B. Bury, *The Idea of Progress* ..., hlm. 1–35.

yang merupakan gaung dari pernyataan-pernyataan Auguste Comte serta sejumlah filsuf, ilmuwan, dan sejarawan abad XIX.[11]

Perbedaan pendapat itu agaknya terjadi karena perbedaan interpretasi mengenai dapat-tidaknya membuat kombinasi antara progres dengan degenerasi. Terlepas dari perdebatan tersebut, jelas ada tiga macam penjelasan tentang perubahan: siklus, mono-siklus, dan progres, yang melatarbelakangi pemikiran Barat modern mengenai perubahan. Akan tetapi, perubahan yang berbentuk progres itu dalam kaitannya dengan pemikiran Barat klasik lebih merupakan interpretasi modern daripada sebagai latar belakang pemikiran modern karena memang pada kenyataannya konsep perubahan progresif yang terkandung dalam pemikiran kuno itu hanya dapat dihapami dari pernyataan-pernyataan inferensial yang berasal dari interpretasi para penulis modern, seperti Teggart, Dodds, dan Nisbet.

Dalam teologi Kristen, seperti yang telah dikemukakan terdahulu, baik yang dilakukan oleh teolog sendiri maupun kalangan luar yang berkecimpung dalam bidang-bidang seperti filsafat, sosiologi, ataupun sejarah terdapat juga interpretasi progres. Pandangan Kristen berkenaan dengan ide progres merupakan mata rantai historis yang sering ditampilkan oleh banyak penulis tersebut. Hal ini merupakan cerminan dari dominasi pemikiran tentang ide perubahan progres yang mencapai kejayaannya pada abad XVIII dan XIX M. di tangan orang-orang seperti Hegel, Marx, Spencers, serta banyak lagi yang lainnya. Sejarah, menurut pandangan yang paling dominan di kalangan mereka, dapat dilihat sebagai "pendakian" yang lambat dan teratur, namun berkesinambungan dan pasti, menuju pada suatu tujuan tertentu.

Abad XIX dan XX M. adalah puncak dominasi teori progres dalam diskursus sejarah. Di sini, beberapa tokohnya akan dikemukakan secara singkat. Di antaranya adalah Thomas Carlyle (1795–

---

[11] Robert Nisbet, *History of Idea of Progress,* (New York: Basic Books, Ins., 1970), hlm. 11–12.

1881). Gagasan Carlyle tentang perubahan mencerminkan pengaruh pandangan siklus dan progres. Menurutnya, awal abad XIX M. merupakan suatu abad mekanik, baik internal maupun eksternal. Gejala utamanya adalah kesadaran diri (*self consciousness*) yang berlebihan. Dengan mewarisi berbagai kontribusi negatif yang luas dari zaman pencerahan, abad tersebut lebih merupakan era penyelidikan dan keraguan daripada sebagai era meditasi dan iman. Dari sisi luarnya, mekanisasi sosial lebih dihargai daripada vitalitas individual. Dari sisi dalamnya, moralitas tidak lagi tumbuh dari kepercayaan kepada otoritas transendental, tetapi timbul dari perasaan bijaksana yang didasarkan semata-mata pada perhitungan berbagai konsekuensi. Kesalahan yang paling menyakitkan dari liberalisme borjuis adalah doktrin bahwa kesejahteraan sosial dapat dipromosikan melalui legislasi *politico-economic,* padahal pada hakikatnya semua kemajuan umat manusia (*human progress*) yang sesungguhnya dinamis mestilah muncul dari budaya moral manusia secara individual. Meskipun Carlyle pada masanya hidup dalam kesusahan, ia mempunyai harapan kuat untuk masa depan. Menurutnya, sejarah adalah hamparan kemampuan manusia yang progresif sekaligus siklikal. Konsep moralitas berdasarkan otoritas yang menyolok dari pandangannya yang terkenal tentang kebebasan dan demokrasi telah membawanya pada pembentukan teori *hero* dalam sejarah, yang pada prinsipnya menyatakan bahwa sejarah itu mestilah diciptakan dan digerakkan oleh *hero* atau jenius yang lahir dalam masyarakatnya.[12]

Auguste Comte (1798–1857) mengukuhkan teori perubahan progres. Hal tersebut dia tuangkan dalam karnyanya yang terkumpul dalam *de Philosophie Positive.* Menurutnya, pemikiran dan pengetahuan manusia berkembang diikuti secara simultan oleh perkembangan pada aspek kebudayaan dan peradaban lainnya, seperti sosial, politik, dan ekonomi. Perkembangan itu mestilah terjadi melalui tiga tahap: teologis, metafisis, dan positif.

---

[12] Lihat Michael Moran, "Thomas Carlyle", dalam Paul Edward (*ed.*), *The Encyclopedia of Philosophy,* I, hlm. 23–25.

Pada tahap teologis, manusia percaya bahwa segala sesuatu yang ada di alam ini mempunyai kehendak serta nyawa seperti halnya dirinya sendiri. Kepercayaan ini membentuk hubungan dan tingkah laku terhadap alam tersebut. Kepercayaan animisme dan dinamisme yang terlihat pada masyarakat primitif berada pada tahap ini. Pada tahap metafisis, kepercayaan pada kekuatan dan kehendak alam terpersonifikasi pada satu subjek di luar diri manusia dan alam yang melahirkan konsep dan pandangan monoteisme. Oleh karena itu, agama-agama monoteisme merupakan rangkaian perkembangan dari tahap sebelumnya sampai manusia mencapai tahap positif. Pada tahap positif ini, manusia sampai pada kebebasan kesadaran dan hanya percaya dan tunduk pada pengalaman empiris yang dapat diamati dan diukur, bukan pada hal-hal yang bersifat metafisis; atau dengan kata lain, hanya tunduk pada hukum-hukum saintifik.[13]

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) dalam beberapa tulisannya tentang logika dan filsafat sejarah memandang sejarah manusia dan sejarah pemikirannya secara konkret sama-sama mengalami gerak maju (*progression*). Sejarah bergerak secara teleologis menuju Ruh Absolut. Hegel melandaskan teorinya dari tesis bahwa *Geist* (ruh, pikiran) pada hakikatnya bersifat bebas. Masing-masing zaman sejarah mewujudkan beberapa aspek dan atau tahap dalam perkembangan ruh bebas manusia, dan adalah mustahil bagi seorang individu untuk menghadapi zamannya kecuali ia mempersiapkan jalan atau cara meraih masa depannya. Gerak maju tersebut berlangsung melalui metode yang sangat terkenal, yakni dialektika segitiga: tesis, antitesis, dan sintesis. Demikianlah bangsa-bangsa di dunia ini bergerak dari zaman primitif Asia menuju ke kesempurnaan Ruh Mutlak yang teraktualisasi pada bangsa Jerman, sebagaimana moralitas bergerak maju secara dialektika, umpamanya dari peradaban Yunani dan Romawi melalui Kristen abad pertengahan, kemudian Protestantisme, sampai ke Revolusi Prancis.

[13] Lihat Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983).

Di bawah pengaruh Hegel, Karl Marx (1818–1883) meneruskan teori progres sejarah dengan aksentuasi konflik. Pemikirannya tentang hal ini tertuang dalam karya-karyanya yang diterbitkan bersama sahabatnya, Friedrich Engels, antara lain: *Manifesto Komunis* (1848) dan *Das Kapital* yang diterbitkan beberapa waktu setelah kematiannya. Pada intinya, ia menyatakan bahwa faktor dasar perubahan dan faktor utama yang menggerakkan aktivitas manusia adalah kebutuhan materiil hidupnya yang mesti dipenuhi. Manusia hidup dalam kesejahteraan jika kebutuhan ekonomisnya terpenuhi secara adil dalam kehidupan bersama, memiliki bersama, bekerja bersama, dan menikmati hasilnya bersama. Keadaan ini terwujud pada tahap perkembangan awal masyarakat manusia yang biasa disebut komunisme primitif. Pada tahap berikutnya, terjadi perubahan struktur sosial dari masyarakat perburuhan/peternakan ke penggarap tanah untuk pertanian. Oleh karena lahan dan harta mulai dimiliki oleh orang-orang tertentu maka pemilik tanah ini menjadi tuan sementara yang lain menjadi budak. Selanjutnya, budak-budak ini terbebaskan dan menjadi pemilik tanah sekaligus sebagai pekerja taninya karena mereka dapat diperjualbelikan bersama dengan lahan yang mereka miliki. Status mereka sedikit lebih tinggi dari budak, namun lebih rendah dari petani.

Pada tahap berikutnya muncul feodalisme yang ditandai oleh model produksi yang didasarkan pada agrikultur dan pemilik tanah. Para tuan tanah merupakan penguasa yang menikmati kekuatan politik terhadap massa petani dan pekerja. Selanjutnya, muncul kelompok borjuasi, yakni kelas menengah yang menjadi perantara antara petani dengan tuan tanah, aristokrat dengan pekerja, dan pengecer dengan saudagar. Tahap puncak ditandai dengan dominasi kelompok borjuasi dan industri. Modal terakumulasi dengan tak terbatas dan produksi terkonsentrasi pada industri berskala besar. Pada saat itu, pemilik modal menjadi sedikit namun dengan jumlah modal yang sangat besar, sementara masyarakat proletariat industri semakin banyak dan semakin tertekan, pada waktu yang sama semakin kuat. Dalam keadaan

seperti itu timbul konflik berupa konfrontasi antara proletariat dengan kelas borjuasi yang akhirnya dimenangkan oleh pihak proletar, dan masyarakat tanpa kelas pun segera terbentuk. Jadi, kunci penjelasan Marx tentang perubahan adalah konflik antara kelas proletariat dengan kelas borjuasi yang semata-mata didasarkan pada motivasi ekonomi.

Pandangan mengenai perubahan dalam progres itu tetap bertahan sampai dewasa ini, meskipun beberapa aspek darinya mulai melemah, bahkan terkubur, terutama di kalangan Popperian setelah Popper melancarkan kritik terhadap historisisme pada akhir tahun 1950-an dengan bukunya yang berjudul *The Poverty of Historicism* (1959).

Meskipun teori perubahan progresif menjadi dominan pada zaman modern, terutama pada abad XVIII dan XIX M., teori perubahan siklik masih menunjukkan pengaruhnya terhadap sejumlah pemikir, seperti Vico, Nietzsche, Spengler, dan Toynbee. Giambattista Vico (1668–1744) adalah seorang filsuf sejarah dan ilmuwan sosial terkemuka kelahiran Naples (Italia) karena karyanya dalam memformulasi metode sejarah dengan bentuk siklus reguler. Metodenya paling tidak didasarkan pada tiga asumsi dasar: *pertama,* bahwa periode-periode sejarah tertentu mempunyai watak atau karakter umum yang mewarnai setiap detil peristiwa dan muncul kembali pada periode lain sehingga dua periode yang berbeda mungkin saja mempunyai karakter yang sama. *Kedua,* periode-periode yang sama tersebut cenderung terulang pada keadaan atau kondisi yang sama atau mirip pada periode lain. Umpamanya setiap periode heroik diikuti oleh suatu periode klasik di mana pikiran mengendalikan imajinasi, prosa mengatasi puisi, industri mengalahkan agrikultur, dan moralitas damai mengatasi yang berdasarkan perang. Setelah itu, kemunduran atau kehancuran menyusul sampai pada munculnya barbarisme dalam suasana dan situasi yang baru. Kadang-kadang Vico juga menjelaskan teori siklusnya mulai dari kekuatan brutal, kekuatan heroik (keberanian), keadilan si pemberani, inisiatif sang brilian yang orisinal, refleksi konstruktif, dan terakhir keserakahan si pemboros yang menghancurkan segala yang

sudah dibangun. *Ketiga*, gerakan siklusnya lebih dekat dengan gerak spiral daripada gerak rotasi. Sejarah itu sendiri tidak pernah berulang, tetapi bersambung melalui fase-fase yang datang dari yang sudah lewat dengan bentuk yang berbeda.[14]

Nietzsche (1844–1900) tampil dengan konsep *eternal recurrence* yang dalam interpretasi sejarah sering dianggap sebagai perwujudan modern dari konsep perubahan siklik. Konsep mengenai alam yang terbatas dan struktur materi yang mempunyai ciri tersendiri menyiratkan kemungkinan konfigurasi-konfigurasi yang berkesinambungan dalam suatu jumlah terbatas, dan karena itu suatu perulangan konfigurasi yang pasti menunjukkan dengan jelas keadaan dunia yang sudah berlangsung dalam waktu yang tak terbatas pada masa lalu. Dan, keadaan kosmik yang berulang kali itu mestilah membangkitkan serangkaian peristiwa yang sama dalam keadaan yang sama pula sebagaimana pada siklus kosmik terdahulu. Pandangan seperti itu diformulasikan oleh filsuf Jerman tersebut pada akhir bukunya yang keempat, *Die Froliche Wissenschaft* (1882) dan juga tercermin dalam karya liriknya, *Also Sprach Zarathustra* (1883–1885).[15]

Nama Oswald Spengler (1880–1936) mencuat karena bukunya yang dianggap kontroversial: *Der Untergang Des Abendlandes* (Kemunduran Dunia Barat), yang terbit pada 1918. Dengan karyanya itu, Spengler melanjutkan teori perubahan siklus, meskipun tidak dalam arti siklus reguler dalam suatu pola perulangan peristiwa seperti halnya teori klasik atau Vico dan Toynbee. Peradaban di dunia ini tumbuh dan berkembang silih berganti secara sporadis mulai dari peradaban Cina, Babylonia, India Timur, Roman-Yunani, Arab, Maya dari Meksiko, sampai ke Barat yang sedang menuju ke arah kemunduran. Untuk menyelamatkan peradaban Barat, ia mendukung cara-cara liberalis dan demokratis. Ia mendukung kekuasaan dan kekuatan.

---

[14] R.G. Collingwood, *The Idea of History*, (Oxford: Oxford University Press, 1976), hlm. 67–68.

[15] Milik Capek, "Eternal Return", dalam Paul Edward (*ed.*), *The Encyclopedia of Philosophy*, III, hlm. 62.

Menurutnya, sejarah dapat dikatakan memiliki arti atau makna persemaian bagi realisasi sporadis dari berbagai kemungkinan pertumbuhan kebudayaan.[16] Mengenai teori siklik perkembangan manusia dan skeptisnya terhadap potensialitas etik manusia, Spengler menolak ide perubahan progres dalam sejarah dan menyatakan hal itu sebagai ilusi belaka.[17]

Arnold Josep Toynbee (1889–1975) dalam karya besarnya, *A Study of History* (12 jilid), yang ditulis antara tahun 1934–1961 membagi sejarah manusia menjadi 26 (dua puluh enam) peradaban. Ia menelusuri perulangan *rhythms* melalui *challenge and response.* Bila suatu masyarakat berada dalam periode pertumbuhan, ia menawarkan respons-respons yang berguna dan efektif terhadap tantangan-tantangan yang dihadapinya. Sebaliknya, bila sedang menurun, terbukti masyarakat itu tidak mampu memanfaatkan berbagai kesempatan dan peluang yang ada dan juga tidak mampu menghadapi dan mengatasi kesulitan-kesulitan yang menghadang.

Dalam dunia pemikiran Islam, telaah mengenai tema perubahan dapat ditemukan pada beberapa karya penulis muslim, meskipun tidak sekaya telaah yang dapat ditemukan dalam pemikiran Barat. Ibn Khaldûn (1330–1406 M.) telah membahas berbagai aspek kehidupan manusia dalam sejarah pada karya monumentalnya yang bertitel *Muqaddimah.* Buku ini merupakan pengantar dari buku sejarahnya *al-'Ibar* yang berjilid-jilid. Agaknya, baru Toynbee[18] yang memperkenalkan Ibn Khaldûn pada pemikiran Barat sebagai salah satu rantai pemikiran yang pernah hidup.

Ibn Khaldûn lebih dikenal sebagai seorang sejarawan dan sosiolog daripada sebagai seorang filsuf. Klaimnya sebagai pelopor

---

[16] William Dray, *Perspective of History,* (London: Routledge & Kegan Paul,1980), hlm. 103.

[17] H. Stuart Hughes, *Oswald Spengler: A Critical Estimate,* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), hlm. 12.

[18] Arnold J. Toynbee, *A Study of History,* I, (Abridgement) (New York: Oxford University Press, 1947), hlm. 172.

suatu "ilmu baru", baik sosiologi ataupun jenis filsafat sejarah dapat diterima. Teori-teori yang dibangunnya, seperti analogi masyarakat dan peradaban dengan makhluk hidup serta fase-fasenya, merupakan hukum sejarah yang tak berubah, dan beberapa hal dari teori-teori tersebut dapat ditemukan dalam filsafat Yunani. Ia menerapkan teori filsafat terhadap sejarah Arab, Badui, dan nasib dari berbagai rezim dan dinasti Islam. Hasilnya, deskripsi mengenai teori tersebut terpaksa harus dimodifikasi agar sesuai dengan sejarah Arab-Islam. Di sisi lain, Ibn Khaldûn menggunakan sejarah Arab untuk mengilustrasikan hukum-hukum sejarah yang tak berubah, yang kemudian menjadi suatu paradigma bagi garapan sejarah dalam berbagai bentuk negara dan masyarakat yang sebagian telah mengalaminya melalui satu atau dua fase, sementara yang lain akan mengalaminya pada masa yang akan datang. Pendekatan sosiologis atau historis semacam itu membawa pergeseran titik perhatian. Masalah pertama dan terutama yang menjadi titik perhatiannya bukanlah kebenaran atau kesalahan dari agama tertentu, melainkan posisinya dalam proses sejarah yang membawa berbagai komunitas itu dari barbarisme sampai pada kejenuhan peradaban.[19]

Setelah Ibn Khaldûn, hampir tidak ada lagi penulis muslim yang mempunyai perhatian, baik terhadap tema perubahan pada khususnya maupun teori sejarah pada umumnya. Barulah pada abad ini muncul beberapa karya mengenai topik tersebut. Beberapa di antaranya adalah Abdul Hameed Siddique, Mazheruddin Siddiqi, dan Ayatullah Murtadha Mutahhari. Abdul Hameed Siddique dengan teori keberpihakan Tuhan menyatakan bahwa proses sejarah tidaklah netral. Dengan berdasar pandangan ini, ia memberikan kritik terhadap teori-teori organisme Spengler, Dealektika Hegel, Marxisme, dan Toynbee. Ia percaya adanya ruh peradaban sebagai benang merah dalam proses sejarah. Ruh peradaban ini tetap hidup sepanjang masa dalam jatuh bangunnya peradaban, walaupun dengan tampilan yang

---

[19] S. Pines, "Philosophy", dalam P. M. Holt, et al. (*ed.*), *The Cambridge History of Islam*, II, (Cambridge: The University Press, 1970), hlm. 820.

berbeda-beda. Fakta mengenai adanya kebenaran dan kebatilan atau jalan lurus dan jalan sesat sebagaimana ditunjuk oleh Al-Qur'an menunjukkan adanya dua kutub peradaban yang selalu hidup sepanjang sejarah, yang mana Tuhan selalu berpihak pada kualifikasi-kualifikasi positif dari perubahan dan sejarah bergerak melalui konflik antara *dâr as-salâm* dan *dar al-ḥarb.*[20]

Mazheruddin Siddiqi dalam bukunya *The Quranic Concept of History* (1975) menampilkan kesimpulan bahwa Al-Qur'an memberikan wawasan terhadap kenyataan-kenyataan hakikat manusia sejauh ia memengaruhi kehidupan manusia dalam kehidupan bersama yang dapat membangun atau merusak nasib manusia. Ia menentang adanya hukum sejarah. Proses sejarah bukan sebagai kemestian sejarah karena proses sejarah itu ditentukan oleh kemestian moral untuk kemenangan dan penentangan moral untuk kehancuran.

Sementara Ayatullah Murtadha Mutahhari membicarakan masalah tersebut dalam karyanya yang bertitel *Social and Historical Change: An Islamic Perspective* (1986). Buku tersebut, seperti dikatakan oleh Hamid Algar, masih terbengkalai sebab penulisnya sudah meninggal (terbunuh) sebelum sempat menyelesaikannya. Mutahhari dalam buku ini membahas dua tema pokok: sosial dan sejarah. Ia mulai dengan berbagai teori dan sekaligus memberikan beberapa kritik. Beberapa hal dalam tema tersebut dia kemukakan lewat perspektif Islam dengan menafsirkan berbagai ayat Al-Qur'an yang berkaitan sesuai dengan asumsi dasar dan visinya sendiri. Hal tersebut tercermin dari isu-isu penting dalam karya-karya ideologis pra revolusi Iran yang di antaranya menyangkut bidang sosial dan sejarah, dengan tema-tema seperti hakikat kemasyarakatan dan perubahan sosial, hubungan ideologi dengan faktor-faktor ekonomi dan sosial, dan determinisme atau kebetulan sebagai karakteristik utama perubahan sejarah. Mutahhari mencoba melukiskan posisi koheren Islam me-

---

[20] Abdul Hameed Siddique, *Philosophical Interpretation of History,* (Lahore: Kazi Publication), hlm. 105–106.

ngenai subjek tersebut serta menunjukkan Islam sebagai suatu pendorong revolusi tanpa terjerumus ke dalam pemujaan terhadap revolusi itu sendiri dan membuatnya sebagai tujuan Islam yang eksklusif dan tertinggi.

Karya-karya penulis muslim seperti yang disebutkan di atas jika dipandang dari sisi hubungan antarkarya-karya tersebut sebenarnya kurang memiliki diskusi atau pembahasan mengenai teori sejarah, khususnya teori perubahan (*change*) dari perspektif Islam. Mulai dari Ibn Khaldûn sampai Mutahhari, semuanya lebih menekankan visi spekulatif dan ideologis daripada menafsirkan Al-Qur'an dari sudut kebahasaannya secara tematik dari ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri. Akan tetapi, karya Mutahhari (dari sudut tafsir tematiknya) agaknya lebih memberikan perhatian pada topik perubahan bila dibandingkan dengan karya lainnya, sayangnya belum sampai pada hasil akhirnya.

Dengan demikian, walaupun tema perubahan ini sudah kuno, studi mengenai tema tersebut ternyata masih tetap relevan pada era sekarang, terutama untuk memberikan orientasi serta pemikiran ulang terhadap visi-visi yang sudah ada, apalagi jika dikaitkan dengan perubahan-perubahan besar yang terjadi pada penghujung abad XX ini yang dari hari ke hari semakin dirasakan dampaknya oleh umat manusia, baik yang positif maupun negatif. Dalam konteks ini, tawaran-tawaran konseptual yang dapat memberikan jalan keluar dalam memecahkan masalah-masalah yang ditimbulkan oleh perubahan itu sangat diperlukan. Dengan latar belakang seperti itu, studi ini berupaya memahami perubahan dilihat dari perspektif Islam dengan menampilkan tafsir Al-Qur'an sebatas topik buku ini yang sekaligus juga menuntut upaya reorientasi pada prinsip-prinsip ijtihad.

Al-Qur'an diyakini oleh umat Islam sebagai *kalam* Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. untuk dijadikan pedoman hidup yang antara lain berbicara mengenai Allah, alam, dan manusia. Asumsi dasarnya adalah bahwa Al-Qur'an mestilah mempunyai pandangan tertentu tentang setiap subjek yang dibawakannya,

termasuk pandangan terhadap apa yang berlaku pada alam dan manusia. Sejarah yang merupakan "sesuatu yang berlaku/berjalan", muncul sebagai fenomena dalam suatu proses yang biasa disebut dengan perubahan.

Seperti telah dikemukakan sebelumnya bahwa secara garis besar, perubahan mencakup dua pengertian, yaitu perubahan dalam arti siklus dan perubahan dalam arti progres. Pemikiran Yunani Kuno, Ibn Khaldûn, Vico, dan beberapa pemikir zaman modern, seperti Nietzsche, Spengler, dan Toynbee mendefinisikan perubahan siklus dalam pengertian biologis atau analogi kehidupan, yakni lahir, kanak-kanak, remaja, dewasa, tua, dan mati. Vico mendefinisikan perubahan sebagai siklus yang berbentuk spiral. Dari dunia Kristen tampil konsep perubahan dalam arti siklus tunggal bahwa dunia sudah mencapai puncaknya dengan kehadiran Yesus Kristus.

Perubahan dalam arti progres, meskipun gagasannya sudah muncul sejak zaman Yunani Kuno, seperti dinyatakan oleh Nisbet, namun teorinya baru terwujud pada zaman modern, paling tidak di tangan pemikir-pemikir seperti Carlyle, Comte, Hegel, dan Marx. Perubahan dalam arti progres oleh para penganutnya ditekankan pada makna *improvement* (perbaikan)."[21]

Comte dalam teorinya tentang perubahan memberikan implikasi sebagai progres linear, sedangkan Marx dan Hegel sebagai proses spiral:

[21] Charles Frankel, "The Idea of Progress", dalam Paul Edward (*ed.*), *The Encyclopedia of Philosophy*, VI, hlm. 483.

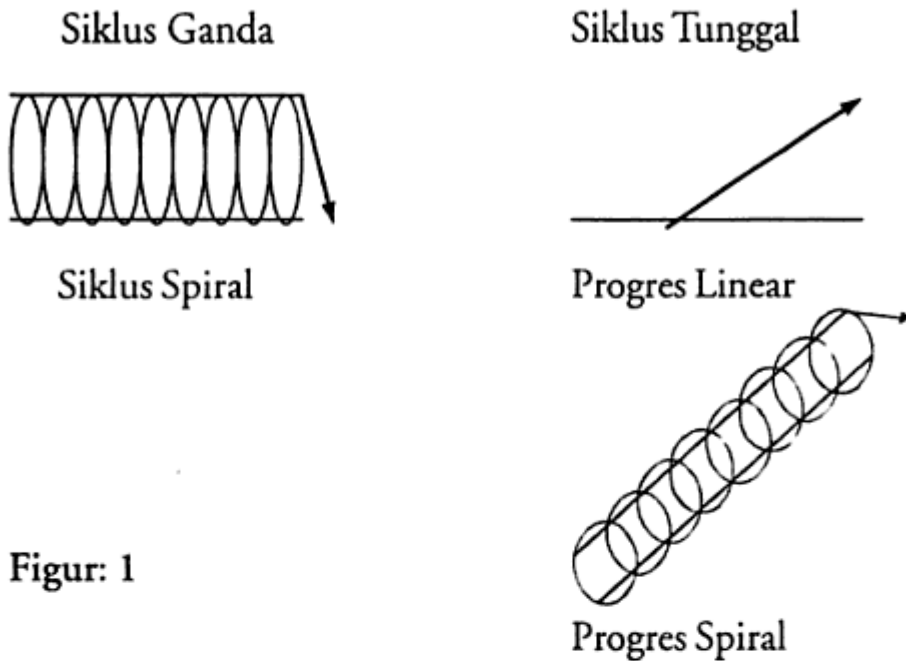
Siklus Ganda

Siklus Tunggal

Siklus Spiral

Progres Linear

Figur: 1

Progres Spiral

Satu hal yang penting dikemukakan di sini adalah menyangkut agen perubahan (*agent of change*) dalam sejarah. Carlyle, seperti telah disinggung di depan, meletakkan agen perubahan pada sang *hero* dan Marx meletakkannya pada motivasi ekonomi. Sementara Mutahhari menyebutkan teori ras, teori geografi, dan teori ketuhanan (*divinity theory*) sebagai agen perubahan, selain teori *hero* dan motivasi ekonomi tersebut. Teori ras beranggapan bahwa beberapa ras mempunyai kemampuan untuk menciptakan kebudayaan dan peradaban, sedangkan ras lain tidak. Ras-ras tertentu menghasilkan ilmu pengetahuan, filsafat, industri, moral, dan seni, sedangkan ras yang lain hanya sebagai konsumer. Teori geografi menekankan pada lingkungan alam sebagai hasil peradaban, kebudayaan, dan industri. Perubahan tidak disebabkan oleh ras atau keturunan. Adapun yang membedakan antara orang dengan ras-ras itu justru lingkungan. Teori ini didukung oleh Montesquieu. Sementara *divinity theory* mempercayai bahwa apa yang berlangsung di atas bumi ini merupakan suatu fenomena surgawi yang diturunkan sesuai dengan kebijaksanaan berjangkauan jauh.

Perubahan dan evolusi sejarah adalah tahap-tahap permainan kehendak Tuhan.[22]

Dalam studi ini, perubahan diartikan sebagai progres pada tahap makro dan sebagai sesuatu yang mungkin maju atau mundur pada tahap mikro. Berdasarkan hal itu, studi ini berupaya menemukan suatu penjelasan tentang perubahan yang terjadi dalam sejarah yang diungkapkan atau diisyaratkan oleh Al-Qur'an. Studi ini membatasi perhatian pada pembahasan rasul-rasul yang disebut dalam Al-Qur'an sebagai agen perubahan dan pada pembahasan cara perubahan itu terjadi dengan penekanan pada tatanan masyarakat (*society*). Berdasarkan batasan tersebut, studi ini difokuskan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan: Mengapa dan sejauhmana para rasul berperan sebagai agen perubahan bagi umatnya? Dengan cara bagaimana perubahan seperti yang diasumsikan itu terjadi? Dan jika perubahan itu merupakan fenomena sejarah yang nyata, bagaimana hubungannya dengan Al-Qur'an sebagai Kitab Suci terakhir dalam mengakomodasikan perubahan itu?

Pendekatan Semantik-Tematik

Studi ini—sebagai suatu studi terhadap teks kitab suci—pertama-tama bertitik tolak dari pemaknaan terhadap sudut kebahasaannya dan kemudian dilanjutkan terhadap kandungannya secara tematis. Bahasa merupakan media universal yang memungkinkan terealisasinya pemahaman. Bentuk realisasi pemahaman itulah yang timbul dari proposisi semacam itu. Sebagai contoh, perbedaan-perbedaan antara bahasa suatu teks dengan bahasa penafsir dan masalah penerjemahan, serta fakta bahwa problem-problem ekspansi bahasa sudah merupakan problem-problem pemahaman. Oleh karena itu, penekanannya di sini, seperti dikemukakan oleh Gadamer,[23] adalah bahasa sebagai penentu aktivitas dan sarana penafsiran.

---

[22] Murtadha Mutahhari, *Social and Historical Change: An Islamic Perspective*, (Berkeley: Mizan Press, 1986), hlm. 138–145.

[23] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, (London: Sheed and Ward, 1979), hlm. 151–166.

Persoalan yang segera timbul dari titik tolak tersebut sehubungan dengan penafsiran suatu teks adalah mengenai kedudukan teks semacam kitab suci dari aspek ontologisnya pada satu sisi dan pada sisi yang lain mengenai kriteria epistemologisnya. Kedua persoalan tersebut tidak dapat dipisah antara satu dengan lainnya. Masalah pertama dimunculkan terutama dalam perkembangan *New Criticisme* yang tidak hanya mengagungkan peran dari respons dan pengalaman pembaca, tetapi ia bahkan menyatakan bahwa kesadaran subjektif merupakan satu-satunya agensi yang membentuk teks itu sendiri. Teks dari segi tekstualitasnya, seperti didefinisikan oleh Norman Holland dan dikutip juga oleh Seung, tidak lebih dari suatu konfigurasi tertentu berupa bintik-bintik hitamnya karbon di atas lembaran kering yang sama sekali tidak memiliki makna dan pemahaman. Tekstualitas dari suatu teks terbentuk hanya sejauh huruf-hurufnya dipahami dan maknanya diinterpretasi oleh seorang pembaca. Bahkan, tindakan pemahaman dan penafsiran pembaca itu semata-mata ditentukan oleh kondisi-kondisi psikologisnya, seperti ingatan dan hobi, fantasi dan aspirasi, serta harapan dan kecemasan.[24]

Wilfred Cantwell Smith menyatakan tentang tafsir Al-Qur'an dengan kerangka tersebut bahwa bahasa merupakan instrumen manusiawi yang keberadaan dan maknanya tidak berada di dalamnya karena ia hanyalah alat bagi pengungkapan maksud seseorang. Makna tidak terletak pada bahasa, tetapi pada kesadaran seseorang. Adalah merupakan suatu fakta yang tidak dipungkiri bahwa Al-Qur'an telah ditafsirkan dalam beraneka macam makna sesuai dengan pandangan seorang *mufassir*, serta terkait juga dengan waktu, tempat, dan lingkungan. Jika seseorang ingin mengetahui makna ayat-ayat Al-Qur'an maka ia tidak akan mendapatkannya dalam teks, tetapi ia akan mendapatkannya dalam pikiran *mufassir*-nya.[25]

---

[24] Norman H. Holland, *5 Readers Reading*, (New Haven: Yale University Press, 1975), hlm. 12 dan 113–128; T.K. Seung, *Semiotics and Thematics in Hermeneutics*, (New York: Columbia University Press, 1982), hlm. 2.

[25] Lihat Wilfred Cantwell Smith, "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historion's Nonreductionist Interpretation of The Qur'an", dalam *International Journal of Middle East Studies*, II, (1980), hlm. 487–505.

Hal seperti itu merupakan pandangan subjektivisme tekstual yang menganggap bahwa teks dari suatu karya tulis atau sastra hanya dapat ada dan dioperasikan dalam subjektivitas pembacanya. Jika proposisi ini diterima maka di sinilah akan muncul persoalan dalam kaitannya dengan pemahaman terhadap Al-Qur'an, seperti diyakini oleh umat Islam, yang merupakan wahyu yang diterima sebagai *ipsissima verba* dari Tuhan dan berkedudukan sebagai petunjuk dalam kehidupan. Dengan demikian, tidak ada hal yang dapat dipegang dari hasil atau kesimpulan-kesimpulan para *muffasir* kecuali perbedaan-perbedaan atau bahkan pertentangan-pertentangan. Padahal, meskipun perbedaan-perbedaan itu memang ada, sejauh hal itu bukan merupakan perbedaan-perbedaan yang kacau dan masih dapat ditelusuri serta dikelompokkan maka hal ini merupakan bukti masih adanya aspek-aspek keseragaman, antara lain aspek keseragaman dengan patokan kebahasaannya. Pengelompokan tersebut, baik yang dilakukan oleh kalangan muslim sendiri maupun oleh nonmuslim, tidak lain hanyalah upaya identifikasi ciri-ciri yang mempersamakan atau yang membedakan di antara beraneka tafsir tersebut.

Terlepas dari diterima atau tidaknya premis subjektivisme tekstual, terdapat pandangan bahwa bahasa manusia mempunyai dua dimensi, yakni dimensi pribadi (*private dimension of language*) dan dimensi umum (*public dimension of language*). Dimensi yang terakhir ini mencakup tradisi linguistik dan makna yang dapat dipahami bersama sesuai dengan budaya masing-masing. Dimensi ini termasuk hal yang esensial bagi bahasa karena jika tidak demikian maka komunikasi akan menjadi mustahil.[26]

Suatu teks tertulis, menurut teori Gadamer,[27] memberikan tugas hermeneutik yang riil. Pembacaan atas teks merupakan tugas pemahaman tertinggi. Tanda-tanda pada sebuah prasasti, umpamanya, dapat

[26] T.K. Seung, *Semiotics and Thematics in Hermeneutics*, (New York: Columbia University Press, 1982), hlm. 21.

[27] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hlm. 352.

terlihat secara semestinya dan dapat dibaca secara benar jika teks itu ditransformasikan kembali ke dalam bahasa. Transformasi ini selalu membentuk suatu hubungan terhadap apa yang dimaksud, terhadap objek yang sedang dibicarakan. Di sini, proses pemahaman bergerak sepenuhnya dalam ruang makna yang dijembatani oleh tradisi linguistik. Dengan acuan itu, dalam studi ini digunakan analisis semantik-tematik, walaupun hal itu juga belum terlepas dari berbagai kesulitan lainnya. Kesulitan yang mendasar adalah adanya premis dualistis yang timbul dari perdebatan antara intuisionisme dan positivisme dalam kaitan bahasa dan makna. Intuisionisme mengasumsikan adanya suatu kesenjangan yang tak terelakkan antara pemikiran dan bahasa, misi dan media.

Kosakata dari satu teks tidak pernah dapat mengekspresikan sepenuhnya makna yang dimaksud. Kosakata hanya diperlukan untuk membentuk hubungan intuitif dengan maksud pemakainya yang melampaui media bahasa. Sementara itu, positivisme menolak adanya kesenjangan itu dan menyatakan sama antara pemikiran dan bahasa. Setiap teks atau ucapan diasumsikan dapat mengekspresikan sepenuhnya makna yang dituju oleh penulis atau pengucap. Positivisme memandang tidak ada kebutuhan terhadap hubungan intuitif dengan maksud pengguna bahasanya.[28] Dari situ lahir dua model penafsiran, yaitu model kriptologi dan model hermeneutik. Yang pertama memandang setiap tanda bahasa (*sign*) secara objektif yang maknanya terletak di balik tanda itu sendiri. Apa yang harus diburu oleh seorang penafsir adalah *menyingkap* makna yang ada di balik tanda tersebut dan *aktivitas* penafsir itu merupakan suatu *penemuan* (*discovery*), sementara makna yang ditemukan itu merupakan *data* yang disimpulkan dari data lainnya. Adapun yang kedua, model hermeneutik, memandang makna secara subjektif, yakni bahwa makna ada dalam diri penafsir sendiri dan aktivitasnya adalah semacam penciptaan (*crea-*

[28] T.K. Seung, *Semiotics and Thematics* ..., hlm. 31.

tion), serta apa yang disebut *makna* merupakan suatu bentukan (*construct*) yang dilahirkan dalam proses interpretasi.[29]

Kesulitan yang muncul ada pada kenyataan bahwa tidak memungkinkan untuk membentuk konvergensi antara kedua teori tersebut kecuali dalam bentuk dualitas. Meskipun *speech-act theory* sering dianggap sebagai sintesis dari kedua aliran tersebut,[30] penerapan teori ini tidak luput dari kesulitan, terutama karena teori ini cenderung menjadi kontekstualisme dengan mengabaikan sama sekali aspek semantik. Kedua premis tersebut mencakup dua tipe ucapan dan ekspresi bahasa, yakni normal dan abnormal. Pada konteks ucapan normal, makna yang dituju dan ekspresinya diasumsikan sepadan. Hal ini mestilah mengasumsikan adanya kesetaraan antara pemilik dan bahasa. Akan tetapi, kesetaraan itu tidak dapat diasumsikan dalam konteks bahasa abnormal karena ekspresinya tidak dapat sepenuhnya mengungkapkan apa yang dituju.

Seung mendudukkan teks wahyu sebagai ucapan supernormal, yaitu salah satu bentuk dari ucapan abnormal, dengan asumsi dasar bahwa bahasa manusia tidak cukup kaya untuk mengekspresikannya. Bentuk lainnya adalah ucapan subnormal dalam kasus kegagalan fungsi patologis yang membuat seseorang tidak mungkin memberikan suatu ekspresi yang cukup terhadap pikirannya. Interpretasi pada bentuk ini bertolak dari postulat pemikiran yang gagal diekspresikan melalui bahasa ungkapan yang disebabkan oleh mekanisme psikologis. Interpretasi dengan postulat semacam itu tidak dapat diterapkan dalam kasus teks supernormal, dan karena itu, menurut Seung, interpretasi teks semacam kitab suci tidak termasuk disiplin rasional.[31]

---

[29] Marcelo Dascal, "Models of Interpretation", dalam Maxim Stamenov (*ed.*), *Current Advances in Semantic Theory*, (Philadelphia: John Benyamins Publishing Company, 1992), hlm. 110.

[30] *Speech-act theory* sudah dianggap sebagai salah satu pendekatan baru dalam studi Al-Qur'an. Lihat Richard C. Martin, "Understanding The Qur'an in Text and Context", *History of Religion*, I, 21, (1981), hlm. 361–384.

[31] T.K. Seung, *Semiotics and Thematics ...*, hlm. 33–34.

Agaknya, Seung dalam hal tersebut bertitik tolak dari pandangan Martin Luther yang menyatakan bahwa kata-kata lahiriah dari Bibel tidak dapat dibedakan dari tanda-tanda bahasa lainnya. Pemahaman normal dari kata-kata tersebut tidak membentang jalan untuk misi spiritual yang dikandungnya. Oleh karena itu, makna spiritual yang tak teramati dari Bibel dapat dijangkau hanya bila dibaca dengan bantuan khusus yang disebut *grace* (berkat), yaitu *intellectus* yang menembus kata-kata lahiriah dan merasakan makna spiritualnya. Kekuatan dari *grace* itu memungkinkan "anak-anaknya" bergerak menembus kawasan ekspansi verbal dan membentuk hubungan intuitif dengan makna spiritual Bibel, yakni pikiran-pikiran terdalam dari penulis sucinya.[32]

Dalam tradisi tafsir muslim terhadap Al-Qur'an terdapat pandangan semacam itu dalam corak tafsir *Isyâriy* yang mengandalkan kekuatan supernatural. Para *mufassir* biasanya berpegang pada beberapa kaidah yang mereka gali dan susun sendiri. Kaidah-kaidah itulah yang mengarahkan dalam menafsirkan Al-Qur'an sehingga sampai ke makna yang dituju. Tentu saja, penggarapannya berbeda dengan konteks ucapan subnormal. Sehubungan dengan itu, term semantik-tematik yang digunakan dalam studi ini diharapkan dapat memecahkan kesulitan tersebut dengan berupaya mempertimbangkan dimensi kontekstual secara proporsional. Sebab, bagaimanapun, ekspresi pikiran melalui bahasa mestilah dipengaruhi oleh berbagai faktor. Karakter semantik dari setiap bahasa jelas berhubungan dengan konteks budaya berupa kepercayaan, nilai, pemikiran, dan emosi.

Pendekatan semantik sebenarnya tidak asing dalam tradisi analisis kaum muslimin untuk menafsirkan Al-Qur'an. Hanya saja,

[32] *Ibid.*, hlm. 27–28. Dalam bahasa Ibrani, hal tersebut disebut juga *hesed* (kebaikan kasih), dan dalam bahasa Yunani disebut *Charis*. *Grace* adalah suatu term teologi Kristen yang konsepnya terdapat pada sebagian besar agama. *Grace* dapat diartikan sebagai aktivitas Tuhan dalam sejarah dan kehidupan umat manusia, seperti kharisma, dan dalam Islam semacam "mukjizat" atau "keramat". Untuk keterangan lebih lanjut, lihat Thomas F. O'Meara, O.P., "Grace", dalam Mircea Eliade (*ed.*), *The Encyclopedia of Religion*, 6, (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), hlm. 84–88.

pada umumnya penekanan metodologinya ditujukan pada penggunaan kaidah-kaidah normatif, seperti penggunaan kaidah-kaidah ushûl al-fiqh dan kurang memerhatikan dimensi kebahasaan yang dapat menjelaskan transformasi-transformasi makna, misalnya transformasi dari makna etimologi ke makna terminologi, atau dari makna dasar ke makna relasional.

Salah satu contoh yang bagus bagi penerapan pendekatan semantik adalah apa yang dikerjakan oleh Toshihiko Izutsu dalam karyanya *God and Man in The Koran: Semantics of The Koranic Weltanschauung* (1964). Izutsu memahami semantik sebagai studi analitis terhadap term-term kunci (*key-terms*) dari suatu bahasa dengan suatu pandangan yang pada akhirnya sampai pada pemahaman konseptual dari apa yang disebut *weltanschauung* atau "pandangan dunia" dari orang-orang atau masyarakat yang menggunakan bahasa itu sebagai alat, tidak saja dalam berucap dan berpikir, tetapi juga yang lebih penting dalam konseptualisasi dan menginterpretasi dunia yang mengelilingi mereka. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa semantik merupakan sejenis *weltanschauungslehre,* yakni suatu studi mengenai hakikat dan struktur dari pandangan dunia suatu bangsa pada suatu periode sejarah tertentu yang dilakukan dengan cara analisis metodologis dari konsep-konsep utama budaya yang dilahirkannya sendiri dan terkristal ke dalam kata-kata kunci dari bahasanya.[33]

Teori semacam itu pun sebenarnya pernah dirintis oleh kalangan ulama Islam. Asy-Syâthibi jauh sebelumnya dalam pembahasannya tentang term *ummiyyah* telah mengemukakan beberapa prinsip untuk mendapatkan pemahaman bahasa dalam generalitas tunjukannya. Prinsip-prinsip itu adalah (1) adanya keterkaitan pada pengetahuan bersama dari pengguna bahasa (*al-ma'hûd*). Pemahaman dikondisikan oleh fakta dan data yang sudah dikenal dengan baik oleh pengucap bahasa yang mencakup berbagai pengetahuan yang sudah dikenal

[33] Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Koran: Semantics of The Koranic Weltanschauung,* (Tokyo: The Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 11.

secara umum, nilai-nilai etik dan sosial, dan tabiat serta karakter pengucap bahasa; (2) adanya keterkaitan pada kebiasaan-kebiasaan yang telah melembaga dalam suatu bahasa terhadap hubungan kata-makna (mana di antara keduanya yang dianggap esensial: kata atau makna), sikap dan praktik dalam kaidah-kaidah gramatika, dan sikap serta gaya ekspresi; dan (3) adanya bahasa bersama, yakni kata-kata atau ungkapan-ungkapan yang dapat dipahami bersama di kalangan orang-orang yang berbeda tingkat daya pemahamannya.[34]

Kosakata-kosakata dari kata-kata kunci yang terpencar di dalam Al-Qur'an jika ditempatkan secara berdiri sendiri tentu saja tidak akan menghasilkan makna yang utuh. Oleh karena itu, semuanya ditata ke dalam suatu sistem relasi menyeluruh yang interdependen sehingga membentuk suatu keutuhan yang tertata dalam jaringan asosiasi-asosiasi konseptual. Di sini, pengintegrasian konsep-konsep atomistis, analisis tentang makna dasar dan makna relasional, perbandingan sistem-sistem konsep Arab pra-Islam, Yahudi-Kristen Arab pra-Islam, dan Al-Qur'an, serta analisis historis sinkronis dan diakronis, merupakan elemen-elemen yang diupayakan dalam analisis semantik-tematik ini.

Pada tahap pertama, pemaknaan menggunakan berbagai *mu'jam* atau leksikon, terutama *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* karya A<u>h</u>mad Ibn Fâris dan *Lisân Al-'Arab* karya Ibn Manzhûr. Berbagai kitab tafsir dari yang klasik, seperti *Tafsîr ath-Thabariy, Tafsîr Ibn Katsîr,* dan *Majma' al-Bayân* karya ath-Thabarsyi, sampai yang modern, seperti *Al-Manâr* karya Mu<u>h</u>ammad Rasyîd Ridhâ dan *Al-Mizân* karya Imam ath-Thabâthabâ'i dirujuk dalam studi ini guna pengayaan diskusi, termasuk berbagai referensi lain yang menunjang. Disadari bahwa analisis semacam ini menghadapi kesulitan yang tidak kecil, terutama mengenai sejarah kata dalam bahasa Arab. Dalam hal yang terakhir ini, kesulitan timbul karena tidak adanya sumber-sumber data yang

[34] Lihat Abû Is<u>h</u>âq Ibn Mûsâ asy-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât*, II, (Kairo: Maktabat Mu<u>h</u>ammad 'Alî, 1969), hlm. 50–54 dan 56–61.

dapat dipegang secara meyakinkan. Sya'ir-sya'ir Jahiliah yang dikutip dimaksudkan sekadar untuk mengisi kelangkaan data tersebut.

Pada tahap kedua, dilihat jangkauan relevansi konsep-konsep yang dihasilkan pada langkah pertama dengan berbagai perkembangan dan konteks. Untuk hal ini diperlukan suatu analisis semiotik, terutama yang menyangkut sistem simbol yang digunakan oleh Al-Qur'an dalam mengekspresikan konsep-konsep. Studi semiotik, seperti dikemukakan oleh Eco,[35] mengenai struktur abstrak dari sistem tersebut bertujuan membuat kerangka bagi sejumlah besar kemungkinan atau memberikan kritik dan memodifikasi struktur dari sistem itu sendiri. Analisisnya diletakkan dalam kerangka segitiga komunikasi yang dalam hal studi ini dimaksudkan adalah Al-Qur'an sebagai teks, manusia sebagai alamat (*adressee*), dan konteks budaya. Dengan kerangka ini, teks didudukkan sebagai apa yang disebut oleh Habermas[36] sebagai aksi komunikasi (*communication action*), dengan pemahaman timbal balik antara teks dan konteks ataupun antara struktur-struktur monologis dan dialogis.

Tujuan dan Manfaat Studi: Dari Postulasi ke Teoretisasi

Pada umumnya, tafsir Al-Qur'an karya para *mufassir* digarap dengan tujuan untuk menjelaskan Al-Qur'an sebagai ajaran agama (*normative purpose*). Studi ini ingin mengembangkan konseptualisasi pemahaman Al-Qur'an sebagai suatu teks yang transenden dengan menempatkannya sebagai postulat. Tujuannya adalah untuk melahirkan rumusan-rumusan teoretis tentang konsep perubahan menurut Al-Qur'an yang selanjutnya dapat digunakan untuk melihat berbagai krisis dan dampak yang ditimbulkan oleh perubahan itu sendiri.[37]

---

[35] Umberto Eco, *The Limit of Interpretation*, (Indianapolis: Indiana University Press, 1990), hlm. 207.

[36] Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, (Boston: Beacon Press, 1971), hlm. 137.

[37] Model penalaran yang berbentuk postulasi tentunya berbeda dengan sumber pembentukan teori. Teori merupakan proposisi-proposisi logis yang mengacu

Hal ini mungkin dilakukan karena tafsir dapat berubah sejauh rekonseptualisasi postulat-postulatnya memungkinkan, setidaknya menurut kaidah-kaidah yang ada dan releven (dalam studi ini, umpamanya kaidah-kaidah linguistik yang digunakan). Menempatkan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai postulat dan merumuskan teori daripadanya dimaksudkan untuk membuka kemungkinan terbentuknya suatu bangunan baru perspektif Qur'ani yang bersifat teoretis, bukan normatif, sehingga pada masa depan sangat mungkin untuk berubah lagi.

---

pada hubungan antarfakta dan berfungsi untuk mendefinisikan orientasi dari suatu ilmu, menawarkan skema konseptual, menyimpulkan dan meramalkan fakta, atau menunjukkan adanya jurang dalam pengetahuan manusia. Lihat William J. Good & Paul K. Hatt, *Methods in Social Research,* (Tokyo-Sidney: McGraw-Hill Kayokusha, Ltd., 1952), hlm. 8. Berbeda dengan postulat, teori dapat muncul, diformulasi ulang, fokus dan orientasinya dapat diubah, atau didefinisikan serta diformulasikan kembali karena adanya fakta baru. Adapun postulat, meskipun terbentuk dari aksioma berupa premis-premis yang berkedudukan sebagai pengganti proposisi-proposisi ilmiah, ia bukan sekadar prakiraan yang diyakini kebenarannya. Karakteristiknya adalah keharusan adanya kemampuan *transferabel* dan menimbulkan pengaruh yang berkorespondensi dengan realitas sehingga pada tahap berikutnya terbentuk proses teoretisasi. Sesungguhnya pada bentuk penggarapan normatif hal tersebut pun sudah terjadi, umpamanya ketika Imâm asy-Syafi'î merumuskan teori-teorinya, sampai batas tertentu, menggunakan postulat-postulat yang melahirkan ushûl al-fiqh dalam karyanya *Ar-Risâlah* lalu dengan acuan itu ia merumuskan hukum-hukum fiqh.

Bab 2
TERMINOLOGI AL-QUR'AN TENTANG PERUBAHAN

Manusia: Asal-Usul dan Masyarakatnya

Pembicaraan yang menyangkut manusia dalam kaitannya dengan tema studi ini menduduki posisi yang sangat penting karena berbicara mengenai perubahan dalam terminologi sejarah berarti berbicara mengenai manusia. Di dalam Al-Qur'an, manusia (*insân* atau *basyar*) merupakan salah satu subjek utama yang dibicarakan, terutama yang menyangkut asal-usul dengan konsep penciptaannya, kedudukan manusia dan masyarakatnya, serta tujuan hidupnya. Hal tersebut merupakan sesuatu yang wajar karena Al-Qur'an memang diyakini oleh kaum muslimin sebagai firman Allah yang ditujukan kepada dan untuk manusia.

Berbicara mengenai asal-usul manusia berarti berbicara mengenai penciptaan karena hanya ada dua asumsi dasar mengenai alam, termasuk manusia, yakni diciptakan atau ada dengan sendirinya. Penciptaan adalah asumsi dasar bagi seluruh pembicaraan mengenai asal-usul yang diyakini bukan saja dalam Islam, melainkan juga dalam agama-agama lain. Dalam hal penciptaan manusia, Al-Qur'an menggunakan beberapa kata yang digunakan juga untuk menunjuk penciptaan alam pada umumnya. Kata-kata tersebut adalah *bara'a, khalaqa,* dan *fathara.*

Kata *khalaqa* yang terbentuk dari huruf-huruf *khâ', lâm,* dan *qâf* secara harfiah berarti *taqdîr asy-syai'*[1] (menetapkan ukuran sesuatu). Arti tersebut juga tercermin dalam salah satu bait sya'ir Zuhair ibn Sulmâ:[2] *Wa la'anta tafrî mâ khalaqta wa ba' – dhul qawmi yakhluqu tsumma lâ yafrî* (Sungguh engkau memotong sesuai dengan ukuran yang telah engkau tetapkan – sebagian kaum [hanya berani] menetapkan ukuran, namun tidak [berani] memotongnya).

Kata *bara'a* merupakan sinonim dari kata *khalaqa.* Namun demikian, para *mufassir* membedakan arti keduanya. Az-Zamakhsyari,[3] misalnya, menjelaskan kata *al-Khâliq al-Bâri'* pada QS. al-Hasyr [59]: 24 dengan ungkapan: *Al-Khâliq: al-muqaddiru limâ yûjiduh, al-Bâri': al-mumayyizu ba'dhahu min ba'dhin bil-asykâlil-mukhtalifah. Al-Khâliq* adalah Tuhan yang menetapkan ukuran sesuatu yang diciptakan-Nya, sedangkan *al-Bâri'* adalah Tuhan yang membedakan antara satu dengan lainnya dengan bentuk yang bermacam-macam.

Kata *fathara* tersusun dari huruf *fâ'-thâ'-râ'* yang berarti *fathu syai'in wa ibrâzuh*[4] (membuka sesuatu dan menampakkannya). Ungkapan orang Arab, seperti *fatharan-nabât* dimaksudkan untuk menunjuk pada tanaman yang tumbuh membelah (membuka) tanah di mana ia tumbuh. Membuka juga berarti memulai sesuatu yang baru, atau *al-ibtidâ' wal-ikhtirâ*[5] (yang menunjuk pada arti memulai sesuatu yang baru) yang biasa juga disebut 'menciptakan atau menjadikan'. Kata ini dalam bentuk *tsulâtsi* terdapat dalam Al-Qur'an pada lima belas tempat, termasuk kata *fithrah* yang terdapat dalam

---

[1] Abû al-Hasan Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, II, (Kairo: Musthafâ al-Bâbi al-Halabi wa Awlâduh, 1972), hlm. 113.

[2] Abû al-'Abbâs Ahmad ibn Yahyâ ibn Zayd asy-Syaibâni Tsa'lab, *Syarh Diwân Zuhair ibn Sulmâ*, (Kairo: Dâr al-Qawmiyyah li ath-Thibâ'at wa an-Nasyr, 1964), hlm. 94.

[3] Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf*, IV, (Teheran: Intisyârât Aftab, t.t.), hlm. 87.

[4] Ahmad ibn Fâris ibn Zakariya, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, IV, hlm. 510.

[5] Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab al-Muhîth*, II, (Bairût: Dâr Lisân al-'Arab, t.t.), hlm. 1108.

QS. ar-Rûm [30]: 30. Term *al-fithrah* merupakan term khas Al-Qur'an yang menunjuk pada penciptaan dasar seperti didefinisikan oleh Lembaga Bahasa Arab Mesir:[6] *Al-Khilqatul-latî yakûnu 'alaihâ kullu mawjûdin awwala khalqih* (Penciptaan dasar setiap maujud pada awal kejadiannya). Dalam penggunaan term *fathara* pada manusia, Al-Qur'an mengaitkannya dengan penciptaan agama (*ad-dîn*). Hal ini mengandung implikasi bahwa term tersebut menunjuk pada dimensi materiil dan sekaligus dimensi spiritual manusia. Dimensi materiil asal-usul manusia adalah tanah yang disebutkan oleh Al-Qur'an dengan kata-kata *thîn, ardh,* dan *turâb.* Kata *ardh* dikaitkan dengan kata *khalaqa* (QS. Thâhâ [20]: 55), dan kata *anbata* dan *nasya'a.*

Kata *anbata* yang berarti *menumbuhkan* dengan berbagai bentuknya digunakan di enam belas tempat. Di antaranya, satu kali dalam bentuk *tunbitu* (kata kerja bentuk sedang 'tiga huruf'), dan sembilan kali dengan bentuk *nabât* (*mashdar*). Pada umumnya, kata ini digunakan untuk menunjuk pertumbuhan *nabati,* kecuali dua ayat yang digunakan untuk pertumbuhan manusia. Selain itu, kata itu dalam empat tempat yang lain dipakai dalam kaitan yang lebih umum. Satu di antara yang khusus digunakan untuk pertumbuhan manusia terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 37 yang menjelaskan kisah pemeliharaan Maryam. Sementara ayat yang lain terdapat pada QS. Nûh [71]: 17 yang menjelaskan bahwa manusia ditumbuhkan dari bumi: "Dan dia menumbuhkannya (Maryam) dengan pertumbuhan yang baik" (QS. Âli 'Imrân [3]: 37); "Dan Allah menumbuhkan kamu dari bumi dengan sebaik-baik pertumbuhan" (QS. Nûh [71]: 17).

Kata yang digunakan pada ayat pertama itu merujuk pada makna pertumbuhan biologis dan demikian pula yang kedua. Hanya saja, ada perbedaan konteks seperti disebutkan terdahulu. Ibn 'Abbâs[7]

---

[6] Ibrâhîm Mushthafâ, et al., *Mu'jam al-Wasîth*, II, (Mesir: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, Dâr al-Ma'ârif, 1973), hlm. 694.

[7] Abû Thâhir Muhammad ibn Ya'qûb al-Fairuzabâdi, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsir Ibn 'Abbâs*, (Libanon: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 369.

menjelaskan kata *anbata* pada QS. Nûh [71]: 17 itu dengan kata *khalaqa* dan menghubungkannya dengan penciptaan Adam dari tanah. Penafsiran kata *anbata* dengan *khalaqa* seperti tersebut agaknya sudah jauh meninggalkan makna 'menumbuhkan' yang merupakan arti asal dari kata *anbata*. Arti asal kata itu lebih menunjukkan makna proses, yakni perubahan yang teratur dari potensi yang terkandung dalam sebuah benih atau sel menuju titik perkembangan tertentu. Makna yang dilambangkan dengan penggunaan kata *anbata* inilah yang dikandung oleh kedua ayat yang dirujuk tadi. QS. Nûh [71]: 17 tadi jelas tidak berbicara mengenai penciptaan Adam, tetapi muncul dalam bentuk nasihat Nabi Nûh kepada umatnya dengan menonjolkan aspek spiritual untuk mengingatkan bahwa manusia berasal dan tumbuh dari tanah dan akan kembali menjadi tanah.

Kata lain yang digunakan untuk menjelaskan kata *anbata* adalah kata *ansya'a*, seperti yang dilakukan oleh al-Qâsimi.[8] Kata *ansya'a* sendiri digunakan dalam Al-Qur'an sebanyak tiga puluh kali dalam berbagai bentuk. Kebalikan dari kata *anbata* yang banyak digunakan untuk menunjuk makna pertumbuhan tumbuh-tumbuhan, kata *ansya'a* banyak dipakai untuk menunjuk penciptaan manusia, kecuali pada tiga ayat yang digunakan untuk tumbuh-tumbuhan. Kedua kata ini (*anbata* dan *ansya'a*) ditempatkan secara sejajar dalam menyatakan pertumbuhan manusia. "Dan Allah telah menumbuhkan kamu dari bumi dengan sebaik-baik pertumbuhan" (QS. Nûh [71]: 17); "Dia telah menumbuhkan kamu dari bumi dan menjadikan kamu pemakmurnya" (QS. Hûd [11]: 61); dan juga pada tumbuh-tumbuhan: "Dan Kami turunkan bagi kamu air dari langit, maka Kami tumbuhkan dengan air itu kebun-kebun yang mempunyai pemandangan indah" (QS. an-Naml [27]: 60). "Dan Dialah yang menumbuhkan kebun-kebun yang berjunjung dan yang tidak berjunjung" (QS. al-An'âm [6]: 141).

---

[8] Muhammad Jamâl ad-Dîn al-Qâsimi, *Mahâsin at-Ta'wîl*, XVII, (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1960), hlm. 5936.

Kata *nasya'a* berarti *irtiqâ' fî syai'.*[9] Kata tersebut sering digunakan untuk menunjuk pada makna seseorang yang telah menanjak (*irtifâ'*) remaja atau yang sedang tumbuh melewati masa kanak-kanak. Pengertian tersebut terungkap, misalnya, pada salah satu bait sya'ir dari *az-Ziyâdât Diwân* Urwah ibn al-Ward:[10] *Wannâsyi'âtul-mâsyiyâtul-khauzarâ – Ka'unuqil-ârâmi awfâ awsharâ* (Gadis-gadis remaja berjalan penuh gaya – Bagaikan leher kijang putih yang mendongak mengangkat kepala). Sementara dalam bentuk *ansya'a*, para *mufassir* umumnya mengartikannya dengan *awjada* atau *a<u>h</u>datsa*, yakni menciptakan. Terkait dengan hal ini, Mu<u>h</u>ammad Ismâ'îl Ibrâhîm coba menjelaskan transformasi makna kata tersebut dengan *hadatsa watajaddada ka'annahu irtafa'a minal-'adam.*[11] Dengan pengertian tersebut, ia menjelaskan bahwa sesuatu yang diciptakan menjadi ada itu seolah-olah terangkat dari hal tidak ada. Transformasi seperti itu dapat dipahami karena adanya konsep penciptaan manusia menjadi wujud seperti dikenal sekarang ini, yang oleh Al-Qur'an disebutkan berasal dari tanah sebagai unsur materiilnya.

Seperti telah disebutkan di depan bahwa Al-Qur'an juga menggunakan kata *ath-thîn* untuk unsur materiil asal manusia. Kata tersebut terdapat pada delapan tempat. Satu di antaranya diungkapkan dengan kalimat *sulâlatin min thîn*, dalam konteks kejadian manusia pada umumnya, yakni yang terdapat dalam QS. al-Mu'minûn [23]: 12 dan satu lagi diungkapkan dengan *thînin lâzib,* seperti termuat dalam QS. ash-Shâffât [37]: 11. Selain kata *sulâlatin*, dalam Al-Qur'an juga terdapat kata *shalshâl,* yang ada di empat tempat. Tiga di antaranya disebutkan dalam QS. al-<u>H</u>ijr [15]: 26, 28 dan 33, yang dirangkai dengan ungkapan *min <u>h</u>ama'in masnûn*, dan satu tempat lagi dengan menggunakan redaksi *min shalshâlin kal-fakhkhâr,* yakni yang terdapat dalam QS. ar-Ra<u>h</u>mân [55]: 14. Dari sini terlihat ada beberapa kata

---

[9] A<u>h</u>mad ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah,* V, hlm. 428.

[10] Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Is<u>h</u>âq as-Sikkît, *Syar<u>h</u> Diwân 'Urwah ibn al-Ward al-'Abbâsiy,* (Alger: Jules Carbonel, 1926), hlm. 203.

[11] Mu<u>h</u>ammad Ismâ'îl Ibrâhîm, *Mu'jam al-Alfâzh wa al-A'lâm Al-Qur'âniyyah,* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, 1978), hlm. 526.

yang digunakan untuk menjelaskan unsur materiil asal-usul manusia, yakni *sulâlah*, *shalshâl*, *lâzib*, dan *hama'un masnûn*.

Kata *sulâlatun* berarti bagian yang ditarik dari sesuatu dengan pelan dan tersembunyi. Kata *sulâlatun* berasal dari kata *salla* (*sîn-lâm-lâm*) yang berarti *maddu syai'in fî rifqin wa khafâ'*.[12] Bagian yang ditarik tersebut oleh Ath-Thabarsyi disebut sebagai *sari* karena ia mengartikan kata tersebut dengan *shafwatusy-syay'i al-latî yakhruju minhâ* (sari sesuatu yang dikeluarkan darinya).[13] Adapun kata *shalshâl* yang oleh para *mufassir* sering diartikan sebagai 'tanah lempung' berasal dari kata *shalshalah* yang berarti 'berbunyi'. Tanah lempung disebut dengan *shalshâl* karena ia mengeluarkan bunyi bila sudah kering, seperti tembikar (*al-fakhkhâr*) yang mengeluarkan bunyi seperti suara besi bila berantukan.[14]

Sementara itu, kata *lâzib* oleh Ahmad ibn Fâris disamakan dengan kata *lâzim*. Hal itu barangkali karena dekatnya pengucapan antara huruf *bâ'* dan *mîm* yang merupakan huruf akhir dari kedua kata tersebut sehingga ia sama-sama dimaknai dengan *tsubûtu syai'in wa luzûmuh* (konstan dan tetap).[15] Akan tetapi, para *mufassir* mengartikan *thînun lâzib* dengan *thînun lâshiq* yang maksudnya 'tanah yang lengket'. Memang, kedua arti tersebut saling terkait karena sesuatu yang saling lengket akan menghasilkan sesuatu yang tetap dan kuat. Kata *hama'* merupakan kata lain yang menunjuk pada jenis tanah asal manusia. Kata tersebut menunjuk pada jenis tanah lempung (*shalshâl*) seperti disebutkan terdahulu. Kata *hama'un* pada dasarnya berarti "tanah hitam yang berbau busuk" (*ath-thîn al-aswad al-muntin*).[16] Arti tersebut tidak jauh berbeda dengan arti yang dikemukakan oleh ath-Thabari sebagai 'tanah yang berubah menjadi

---

[12] Ahmad ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, III, hlm. 59.

[13] Abû 'Alî al-Fadl ibn al-Hasan Ath-Thabarsyi, *Majma' al-Bayân*, VII–VIII, (Beirût: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabiy, 1986), hlm. 134.

[14] Lihat Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab al-Muhîth*, II, hlm. 467.

[15] Ahmad ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, V, hlm. 245.

[16] Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab al-Muhîth*, I, hlm. 712.

hitam' (*ath-thîn al-mutaghayyir ilal-aswad*).[17] Kata *turâb* disebutkan sebagai unsur materiil asal manusia yang berarti juga 'tanah' atau 'debu'. Semua kata tersebut menjelaskan unsur materiil dari penciptaan manusia yang terdiri dari bermacam jenis tanah yang boleh jadi melambangkan komponen-komponen kimiawi pembentuk fisik manusia, dan inti tanah yang berupa tanah lempung dan berbau menggambarkan suatu unsur materiil yang amat sederhana dan rendah. Unsur inilah yang digabungkan dengan unsur yang amat sempurna dan mulia, yakni ruh Tuhan.

Ruh Tuhan yang ditiupkan ke dalam unsur materi manusia itu merupakan ruh kehidupan yang suci. Ungkapan yang digunakan dalam Al-Qur'an adalah *rû<u>h</u>iy* (ruh-Ku) dan *rû<u>h</u>ih* (ruh-Nya). Ungkapan *rû<u>h</u>iy* (ruh-Ku) terdapat pada dua tempat: QS. al-<u>H</u>ijr [15]: 29 dan QS. Shâd [38]: 82, sedangkan ungkapan *rû<u>h</u>ih* (ruh-Nya) terdapat pada satu tempat, yakni pada QS. as-Sajdah [32]: 9. Perpaduan antara dua unsur tersebut (unsur materiil dan unsur ruh) menunjukkan suatu perpaduan unsur yang bersih dan baik, namun mempunyai karakter yang berlawanan, yaitu unsur yang rendah dan hina dengan unsur yang suci dan mulia.

Selain kata-kata yang menunjuk pada penciptaan dan materi asal manusia tersebut, masih ada kata-kata lain yang berhubungan dengannya dan perlu dibicarakan, yaitu kata *'adala, taswiyah,* dan *thawr.* Dari sejumlah kata yang terbentuk dari huruf-huruf *sîn- wâw-yâ',* terdapat delapan kali yang berhubungan dengan masalah penciptaan manusia, yakni dalam bentuk *tadh'îf 'ain* (*sawwâ-yusawwî-taswiyah*), baik yang berkaitan dengan asal-usul manusia maupun yang berkaitan dengan proses reproduksinya. Kata tersebut menunjuk pada suatu tahap penciptaan manusia sehingga fisik manusia sudah berada dalam keadaan dan bentuk yang sempurna serta seimbang, yang oleh Al-Qur'an diungkapkan dengan kalimat *a<u>h</u>san taqwîm* atau

---

[17] Mu<u>h</u>ammad Ibn Jarîr ath-Thabari, *Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây Al-Qur'ân*, XII, (Kairo: Mushthafâ al-Bâbiy al-<u>H</u>alabiy, 1954), hlm. 28.

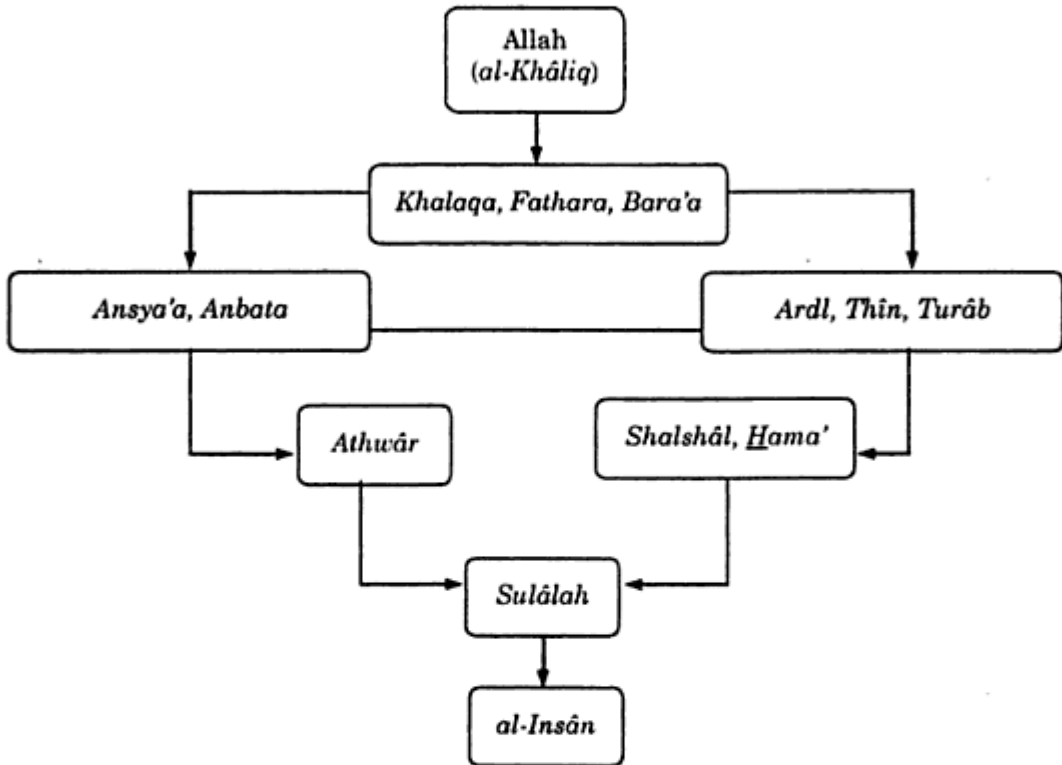
a<u>h</u>san shûrah. Ungkapan ini berkaitan dengan kata-kata seperti *rakkaba, shawwara* (dengan *tadh'îf 'ain*), dan *'adala*. Kata *shawwara* berarti 'memberi bentuk' (rupa), yakni bentuk kata kerja transitif dari kata *shûrah*. Sementara kata *rakkaba* berarti 'menyusun' atau 'menata'. Adapun kata *'addala* (juga dengan bacaan *tadh'îf 'ain*) berarti 'membuat seimbang' atau 'harmonis', suatu arti yang lebih tepat menurut ath-Thabari.[18]

Penciptaan manusia seperti digambarkan Al-Qur'an biasanya ditafsirkan sebagai suatu proses sebagaimana pematung membuat sebuah patung. Interpretasi semacam itu sesuai dengan visi budaya yang tercermin dalam legenda tentang penciptaan Adam. Akan tetapi, bila dikaitkan dengan kata-kata lain yang berkaitan dengan perbuatan Allah dalam menciptakan manusia, seperti kata *anbata* yang telah dikemukakan terdahulu dan juga kata *athwâr* (singular: *thawr*), maka interpretasi seperti itu tidak dapat diterima. Kata *thawr* berarti 'tahap' atau 'fase'. Kata ini merupakan satu-satunya yang digunakan oleh Al-Qur'an dalam bentuk jamak (*athwâr*) yang disebut pada QS. Nû<u>h</u> [71]: 14. Para *mufassir*, termasuk Ath-Thabarsyi, menjelaskan bahwa kata tersebut menunjuk pada tahap-tahap perkembangan janin dalam rahim. Hanya saja, dia menjelaskan beberapa pendapat mengenai makna kata tersebut: bertahap dari satu keadaan ke keadaan lain (*a<u>h</u>wâl: <u>h</u>âlan ba'da <u>h</u>âl*), atau tahap-tahap dari bayi (anak), remaja, dewasa, dan tua; atau bertahap dalam arti berbeda dalam berbagai sifat, seperti kaya-miskin, panjang-pendek, waktu dan kesehatan. Menurutnya, ayat ini mencakup semua makna tersebut.[19] Jika kata *athwâr* dapat ditafsirkan pada makna lain selain tahap-tahap perkembangan janin dalam rahim maka kemungkinannya yang paling kuat adalah menunjuk pada tahap-tahap pertumbuhan penciptaan manusia yang dicerminkan oleh kata *anbata* sehingga kata *athwâr* termasuk ke dalam salah satu kata kunci yang menunjuk proses penciptaan manusia, di samping reproduksi manusia.

---

[18] *Ibid.*, XXX, hlm. 87.

[19] Ath-Thabarsyi, *Majma' al-Bayân*, IX–X, hlm. 458.

Itulah sejumlah kata yang menyangkut asal-usul manusia. Meskipun sebenarnya masih ada beberapa kata lain yang terkait, ia telah dapat diwakili oleh kata-kata yang telah dikemukakan di depan. Suatu sistem interrelasi antarkata tersebut dapat disusun sebagai berikut:

Figur: 2

Dalam figur tersebut terlihat suatu sistem hubungan makna yang dapat menggambarkan konsep penciptaan manusia sebagai awal keberadaannya di permukaan bumi ini dengan suatu proses, yaitu pertumbuhan melalui tahap-tahap tertentu. Penafsiran ini berbeda dengan penafsiran tradisional. Sebab, penafsiran tradisional tidak memasukkan kata *athwâr* dan *anbata* sebagai kata kunci dalam proses penciptaan manusia. Seperti telah disinggung terdahulu bahwa konsep penciptaan manusia yang hidup dalam pandangan masyarakat Arab mengungkapkan penciptaan manusia tersebut. Masyarakat Arab Jahiliah sendiri telah mengenal konsep penciptaan makhluk-makhluk

oleh Tuhan dalam sya'ir-sya'ir zaman Jahiliah, seperti sya'ir Thabikhah ibn Tsa'lab ibn Wairah dari suku Qudhâ'ah yang dikutip oleh al-Fayûmi:[20] *Wa antal-qadîmul-awwalul-mâjidul-ladziy – Tabda'u khalqan-nâsi fî aktsamil-'adam* (Dan Engkau Maha Qadim, Maha Awal, serta Maha Mulia Yang memulai penciptaan manusia dalam lorong ketiadaan).

Selain itu, konsep penciptaan yang cukup berpengaruh adalah konsep penciptaan yang hidup dalam tradisi lisan berupa legenda-legenda yang biasa dikenal dengan legenda-legenda Israiliat. Dalam Kitab Kejadian dari Bibel pasal 1 ayat 1–31 dijelaskan tentang kejadian alam di mana manusia diciptakan dari debu tanah pada hari keenam dari urutan penciptaan makhluk lain menurut perhitungan hari berdasarkan petang dan pagi (ayat 27–31). Dalam hal ini, ide tentang penciptaan yang diungkapkan Al-Qur'an tentu saja dipahami dan ditafsirkan oleh penerimanya sesuai dengan konsep yang hidup ketika itu. Al-Khâzin menukilkan cerita Wahab ibn Munabbih tentang penciptaan manusia dengan menggambarkan Allah sebagai pematung yang membuat patung tubuh manusia dari adukan tanah, kemudian ditiupkan ruh sehingga menjadi manusia yang disebut Adam.[21]

Tentu saja, cerita seperti itu dijadikan rujukan untuk menafsirkan ayat yang berbicara tentang penciptaan manusia dalam Al-Qur'an sesuai dengan legenda yang hidup dalam masyarakat yang kemudian dihubungkan dengan ayat-ayat tersebut. Wahab ibn Munabbih yang meriwayatkan cerita tersebut adalah seorang tabi'în yang berasal dari Khurasan, Persia. Ia sangat terkenal sebagai seorang yang banyak menghafal cerita-cerita para nabi dan legenda-legenda kuno.[22] Dengan

---

[20] Mu<u>h</u>ammad Ibrâhîm al-Fayûmi, *Fî Fikr ad-Dîni al-Jâhili*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1982), hlm. 276.

[21] Alâ' ad-Dîn 'Alî ibn Mu<u>h</u>ammad al-Baghdâdi al-Khâzin, *Tafsîr al-Khâzin: Lubâb at-Ta'wîl fî Ma'ânî at-Tanzîl*, I, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 40.

[22] Ibn <u>H</u>ajar al-'Asqalâni, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, XI, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1984), hlm. 394.

mengadopsi legenda tentang penciptaan manusia untuk menjelaskan ayat Al-Qur'an, akhirnya timbul kesan bahwa maksud dari ayat tersebut adalah seperti isi legenda di atas; bahwa penciptaan manusia diproses melalui adonan bermacam-macam tanah yang dibentuk sebagai makhluk manusia dan kemudian ditiupkan ruh kepadanya. Menurut keterangan Abû Ja'far ar-Râzi dari Abû al-'Aliyah, seperti dikutip oleh Ibn Katsîr,[23] penciptaan manusia terjadi pada hari Jum'at setelah hari-hari sebelumnya diciptakan para malaikat dan jin. Mengenai penciptaan manusia pada hari Jum'at ini, mungkin ada kaitannya dengan keterangan dalam Bibel mengenai penciptaan manusia pada hari keenam karena hari Jum'at adalah hari keenam jika dihitung dari hari Ahad.

Jika konsep penciptaan merupakan makna referensi dari teks ayat-ayat Al-Qur'an maka legenda-legenda semacam itu merupakan penafsiran yang bersifat kontekstual-kultural. Konsekuensinya, penafsiran semacam itu tidak dapat bertahan dan tidak dapat dipertahankan bila terjadi transformasi budaya dengan pandangan yang lebih dapat menjelaskan berbagai fenomena atau fakta yang ada. Dalam hal ini, tidak ada pilihan lain kecuali merujuk kembali pada makna referensi sebagai makna dasar dari suatu teks dengan membuat konstruksi baru bagi suatu sistem interrelasi kata-kata kuncinya sehingga dapat disimpulkan bahwa manusia muncul di permukaan bumi melalui suatu tahap pertumbuhan yang berasal dari bumi itu sendiri. Atau, dengan kata lain, pertumbuhan merupakan term yang digunakan oleh Al-Qur'an untuk perubahan yang berkenaan dengan kemunculan dan keberadaan manusia di muka bumi ini.

Masalah berikutnya adalah apakah kemunculan dan keberadaan manusia tersebut berproses melalui suatu tahapan pertumbuhan yang mencakup individu dan masyarakat? Seperti telah dikemukakan terdahulu bahwa kata *anbata* dan *ansya'a* digunakan dalam Al-Qur'an untuk menunjukkan makna pertumbuhan biologis manusia. Akan

---

[23] Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn Katsîr al-Quraisyi ad-Dimasyqi, *Tafsîr Ibn Katsîr*, I, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1984), hlm. 72.

tetapi, kata *ansya'a* lebih khusus digunakan untuk menyatakan kemunculan manusia dalam bentuk kelompok. Kata *ansya'a* tersebut sering dirangkaikan dengan kata *qarn* dan juga *ajal* untuk menyatakan batas umur sebagaimana juga digunakan untuk menunjuk batas umur manusia secara individual. Kata *ajal* sendiri berarti batas masa tertentu. Datangnya *ajal* bagi seseorang berarti berakhirnya masa hidupnya secara biologis sebagaimana pergantian hari, bulan, dan tahun yang merupakan *ajal* dari suatu periode peredaran benda-benda angkasa dalam tata surya. Penggunaan term yang sama untuk manusia secara individual dan manusia secara kelompok dapat melahirkan konsep yang sama tentang cara keberadaannya. Sebagaimana seorang manusia tumbuh dari sebuah embrio menjadi janin, bayi, remaja, dewasa, tua, dan kemudian datang ajalnya, demikian pula suatu kelompok manusia sebagai masyarakat atau suatu umat. Akan tetapi, di dalam Al-Qur'an tidak dinyatakan batas tertentu dari umur suatu umat, ia bersifat relatif; ada yang pendek dan ada pula yang panjang, seperti yang disebut dalam QS. al-Anbiyâ' [28]: 45.

Untuk mengungkapkan manusia sebagai kelompok, Al-Qur'an menggunakan beberapa term, seperti *sya'b, qabîlah, qarn, (ahl) qaryah,* dan *qawm*. Kata *sya'b* yang terdiri dari huruf-huruf *syîn-'ain-bâ'* menunjuk pada dua arti yang berlawanan, yaitu *al-iftirâq wa al-ijtimâ'*.[24] Kata *al-ijtimâ'* sendiri berarti berkumpul karena kata *sya'b* menunjuk pada pemisahan dan pemilahan antara anggota kelompok dan yang bukan anggota kelompok. Adapun kata *qabîlah* berarti *banû abin wâ<u>h</u>id*,[25] yakni satu kelompok orang yang berasal dari satu keturunan. Masing-masing dari kedua kata tersebut disebutkan dalam Al-Qur'an dengan bentuk jamak pada suatu tempat, yakni dalam QS. al-<u>H</u>ujurât [49]: 13. Sebagian *mufassir* menjelaskan kata *asy-sya'b* sebagai komunitas terbesar yang mengikat manusia, yang di dalamnya terdapat subkelompok yang disebut *qabîlah*, dan *qabîlah* terdiri dari sub-sub

---

[24] A<u>h</u>mad ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, III, hlm. 190–191.

[25] Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab al-Mu<u>h</u>îth*, III, hlm. 12.

kelompok yang lebih kecil. Dengan kata lain, *qabîlah* merupakan komunitas kecil yang menjadi anggota dari *sya'b.*[26] *Mufassir* yang lain menjelaskan kata *sya'b* sebagai kelompok non-Arab dan *qabîlah* sebagai kelompok Arab sebagaimana satu pendapat yang dikutip oleh Ibn Abbâs dan Ath-Thabarsyi.[27]

Kata lain yang banyak digunakan oleh Al-Qur'an untuk menunjuk manusia secara berkelompok adalah kata *al-ummah.* Secara keseluruhan, kata *al-ummah* dan derivasinya disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 64 kali. Kata dasar dari *al-ummah* adalah *amma* dari kata *amama* yang mempunyai empat arti, yaitu *al-ashl, al-marja', al-jamâ'ah,* dan *ad-dîn.*[28] Kata *amma-ya'ummu* secara harfiah berarti 'menuju', 'menumpu', dan 'meneladani'. Semua arti kata *ummah* yang telah disebutkan diturunkan dari arti dasar kata tersebut, seperti juga kata *ummun* (ibu) dan kata *imâmun* (imam-pemimpin) karena semuanya merupakan tempat menuju, menumpu, dan meneladani.[29] Kata *ummah* di dalam Al-Qur'an digunakan untuk berbagai konteks, namun pada taraf pemahaman komunikasi biasa yang terlepas dari arti umumnya, yaitu *jamâ'ah.* Sebagai contoh adalah kata *ummah* yang terdapat pada QS. Hûd [11]: 8 dan QS. Yûsuf [12]: 45 yang mana kata *ummah* digunakan untuk menunjuk masa tertentu, yakni dalam konteks waktu. Kebanyakan *mufassir* mengartikan kata tersebut dengan 'waktu' atau 'masa' itu sendiri. Hal itu barangkali karena ia diturunkan dari arti asalnya, yaitu titik tumpu. Meskipun demikian, dalam *Tafsir al-Manâr,*[30] kata *ummah* diartikan dengan *jamâ'ah* yang dapat dikaitkan dengan arti-arti lainnya. Oleh karena itu, kata *ummah*

---

[26] Lihat, umpamanya, Abû as-Su'ûd ibn Muhammad al-'Imâdi al-Hanafi, *Irsyâd al-'Aql as-Salîm ilâ Mazâya al-Kitâb al-Karîm*, V, (Riyâdh: Maktabah ar-Riyâdh al-Hadîtsah, t.t.), hlm. 180; Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf*, III, hlm. 569; dan Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, IV, hlm. 218.

[27] Al-Fayruzabâdi, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsir Ibn 'Abbâs*, III, hlm. 569 dan Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, IV, hlm. 218.

[28] Ahmad ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, I, hlm. 21.

[29] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 325.

[30] Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Hakîm*, XII, (Kairo: Al-Manâr, 1354 H), hlm. 26.

dalam kedua ayat tersebut berarti *jamâ'atun minaz-zaman*. Sebagian besar kata *ummah* yang ada di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menunjuk suatu jama'ah atau komunitas manusia yang ada pada suatu masa dan suatu tempat.

Term berikutnya yang diguanakn Al-Qur'an untuk menunjuk makna manusia sebagai komunitas adalah kata *qarn*. Kata yang terbentuk dari huruf-huruf *qâf-râ'-nûn* ini mempunyai dua arti yang berbeda, yaitu *jam'u syai'in ilâ syai'in* (menggabungkan sesuatu dengan yang lain) dan *syai'un yanta'u bi quwwatin wa syiddah* (sesuatu yang sangat menjulur).[31] Adapun yang dimaksud dengan kata *al-qarn* di sini adalah arti turunan dari salah satu arti dasar tersebut, yaitu *ahl zamanin wâhid*,[32] yakni arti yang berkaitan dengan makna yang pertama tadi. Di dalam Al-Qur'an, kata *al-qarn* dengan makna yang terakhir ini terdapat pada dua puluh tempat, yakni yang berkaitan dengan pernyataan-pernyataan tentang tumbuh dan hancurnya suatu komunitas manusia dalam perjalanan masa. Contoh dari kata tersebut dapat dilihat dalam ayat-ayat berikut: "... Kami tumbuhkan beberapa generasi, maka berlalulah atas mereka masa yang panjang ... " (QS. al-Qashash [28]: 45); "Dan berapa banyak generasi Kami binasakan sebelum mereka, yang generasi itu jauh lebih kuat daripada mereka" (QS. Qâf [50]: 36); "Dan sesungguhnya telah Kami binasakan beberapa generasi sebelum kamu manakala mereka berbuat aniaya" (QS. Yûnus [10]: 13).

Satu kata lagi yang digunakan untuk menunjuk pada makna manusia secara berkelompok yang digunakan di dalam Al-Qur'an adalah kata *al-qaryah*, yang berarti negeri atau kampung, namun yang dimaksud adalah kaum atau penduduk yang mendiaminya. Dalam Al-Qur'an, kata *al-qaryah* dengan berbagai derivasinya terdapat dalam enam puluh tempat. Umpamanya ayat *waka'ayyin min*

---

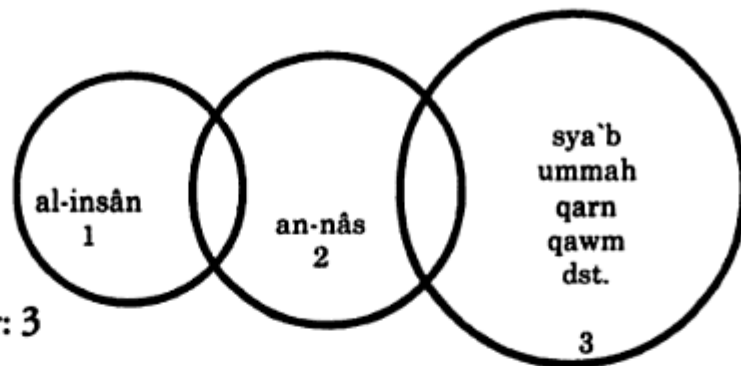
[31] Ahmad ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, V, hlm. 76.

[32] Nadîm dan Usâmah Mar'asyla, *Ash-Shahhâh fî al-Lughah wa al-'Ulûm*, II, (Beirût: Dâr al-Hadhârah al-'Arabiyyah, 1974), hlm. 301.

qaryatin ahlaknâhâ wahiya zhâlimah (berapa banyak negeri yang Kami binasakan karena 'penduduknya' berbuat aniaya" (QS. al-Hajj [22]: 45 dan QS. asy-Syu'arâ' [26]: 208). Berdasar ayat tersebut, yang dihancurkan oleh Allah adalah negeri, namun yang dimaksud adalah penduduk dari negeri tersebut. Hal ini diperjelas oleh ayat-ayat lain, di mana kata *al-qaryah* menunjuk pada makna penduduk suatu negeri, seperti dalam QS. al-Qashash [28]: 59: *wamâ kunnâ muhlikil qurâ illâ wa'ahluhâ zhâlimûn* (Dan tidak pernah [pula] Kami membinasakan negeri-negeri kecuali penduduknya berbuat aniaya."

Meskipun ungkapan seperti ayat di atas tergolong biasa dalam retorika Arab, ia dapat menyatakan suatu komunitas manusia yang terikat pada tempat tertentu karena dari term-term yang telah dikemukakan itu tercermin juga bentuk ikatan dari komunitas yang disebut. Kata *qabîlah,* misalnya, merupakan komunitas dengan ikatan satu nenek moyang, *ummah* merupakan komunitas dengan ikatan agama, kepercayaan, dan pandangan tertentu, *qarn* merupakan komunitas dengan ikatan masa tertentu, dan *qaryah* merupakan komunitas dengan ikatan tempat tertentu. Semuanya dapat dicakup oleh term *sya'b* meskipun term yang terakhir ini mengalami perkembangan makna dari waktu ke waktu.

Selain itu, masih ada lagi term-term yang digunakan oleh Al-Qur'an untuk menunjuk kelompok atau komunitas yang lebih kecil dan spesifik, seperti kata *qawm* (disebut 383 kali), *thâ'ifah* (24 kali), *farîq* (33 kali), *hizb* (19 kali), *rahth* (3 kali), dan kata *firqah* (disebut hanya sekali). Semua term-term ini merupakan ungkapan Al-Qur'an terhadap fakta fundamental bagi manusia sebagai makhluk berkelompok yang diikat oleh batas-batas tertentu, baik dalam komunitas yang besar maupun yang kecil, apalagi jika dikaitkan dengan QS. al-Hujurât [49]: 13, yang dimulai dengan panggilan *an-nâs* sebagai term global yang mencakup semua term tersebut. Kata *an-nâs* yang merupakan bentuk jamak dari kata *al-ins* atau *al-insân* adalah term yang umum digunakan oleh Al-Qur'an (disebut 240 kali) untuk menunjuk manusia secara global yang melampaui makna dari term-

term yang menunjuk kelompok manusia tertentu. Dalam hal ini, sistem relasi antar term-term kuncinya adalah sebagai berikut:

Figur: 3

Lingkaran pertama pada figur 3 di atas menjelaskan manusia sebagai individu yang kemudian membentuk komunitas dengan bermacam bentuk ikatan yang biasa disebut masyarakat atau *society* yang tercermin dalam lingkaran ketiga. Adapun lingkaran kedua merupakan term yang mencakup semua term lainnya. Manusia dengan semua dimensinya seperti yang telah disebutkan itu, sesuai dengan konsep penciptaan dalam Al-Qur'an, bukanlah makhluk yang muncul secara kebetulan. Manusia diciptakan oleh Tuhan sesuai dengan kehendak-Nya sejalan dengan penciptaan alam yang tidak percuma tanpa tujuan (*lahw wa la'b*). Penekanan Al-Qur'an akan konsep penciptaan manusia menyiratkan kebermaknaan eksistensinya di permukaan bumi ini. Potensi-potensi materiil yang terbentuk dalam dimensi jasmaniah, dimensi ruhaniah, aspek individual, dan aspek sosialnya itulah cakupan fitrah yang berkembang (tumbuh) dan mesti dikembangkan (ditumbuhkan) secara seimbang. Jika salah satu dimensi atau aspek tersebut tidak berkembang atau tidak dikembangkan maka manusia berada di luar fitrahnya.

Term-Term Kunci Mengenai Perubahan

Di antara kata yang dipakai untuk menunjuk makna perubahan (*change*) adalah kata *taghayyur*. Dalam Al-Qur'an, kata ini diulang sampai enam kali dengan berbagai bentuknya. Ada dua ayat yang

menggunakan kata *taghayyur*, yakni dalam bentuk *mughayyir* dan *yughayyir* (bentuk transitif) sebagai tekanan yang berkaitan dengan tema perubahan, yakni yang tersebut dalam QS. al-Anfâl [8]: 53: "Demikian itu adalah karena sesungguhnya Allah tidak akan mengubah suatu nikmat yang dianugerahkan-Nya kepada suatu kaum sampai kaum itu sendiri mengubah apa yang ada dalam diri mereka sendiri" dan dalam QS. ar-Ra'd [13]: 11: "Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah (nikmat) yang ada pada suatu kaum sehingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka."

Kedua ayat tersebut telah mengundang perdebatan di kalangan umat Islam sejak zaman klasik, tidak hanya antara penganut paham Jabariyah dan Qadariyah mengenai kedudukan perbuatan manusia, tetapi juga di kalangan *mufassir* tentang makna konotasi kata *taghayyur;* apakah bermakna perubahan destruktif atau perubahan dalam arti netral (konstruktif). Perbedaan pendapat mengenai makna ayat tersebut bukanlah bersumber dari arti dasar kata *taghayyur*, melainkan dari pemaknaan ayat tersebut secara keseluruhan dengan melihat konteks dan susunan redaksinya. Perdebatan pertama merupakan perdebatan teologis dan tidak akan dibicarakan di sini. Sementara mengenai penafsiran kedua, yakni apakah perubahan yang dimaksud bersifat konstruktif atau destruktif, hal itu tergantung pada konteks redaksional. Ayat 53 dari QS. al-Anfâl, misalnya, diapit oleh peringatan terhadap manusia atas kasus Fir'aun dan umat-umat lainnya yang dihancurkan akibat dosa-dosa dan kekufuran mereka. Sementara ayat 11 dari QS. ar-Ra'd diapit dengan pernyataan tentang ilmu Allah dan kekuasaan-Nya dalam mengontrol diri dan perilaku manusia dengan menempatkan malaikat (*mu'aqqibât*) di sampingnya, serta kekuasaan-Nya untuk menurunkan siksa atau peringatan yang tidak dapat ditolak oleh kekuatan makhluk apa pun. Memang, dari sudut konteks redaksionalnya kata *taghayyur* terutama pada ayat pertama, tampak menunjuk pada perubahan desktruktif, yakni perubahan dari nikmat menjadi siksa, sebagaimana penafsiran kebanyakan *mufassir*. Akan tetapi, yang jelas bahwa pernyataan ayat tersebut merupakan per-

nyataan yang menunjukkan bahwa perubahan sebagai suatu kenyataan yang pasti terjadi sesuai dengan kondisi-kondisi yang ada. Konteks redaksional seperti yang disebutkan itu merupakan kondisi-kondisi terjadinya perubahan tertentu sehingga kata *taghayyur* juga dapat berarti perubahan yang konstruktif atau positif. Ibn Katsîr dalam menjelaskan ayat ini mengutip sebuah hadits yang menunjukkan perubahan konstruktif tersebut.[33]

Seperti telah dikatakan bahwa perubahan yang diungkapkan oleh Al-Qur'an dengan kata *mughayyir* dan *yughayyir* pada QS. al-Anfâl [8]: 53 dan QS. ar-Ra'd [13]: 11 ini merupakan pengungkapan suatu kenyataan atau fenomena yang dapat berlaku pada manusia dalam perjalanan sejarahnya. Kedua ayat tersebut mengungkapkan keterlibatan Tuhan dan manusia dalam perubahan. Keterlibatan Tuhan mestilah diartikan dengan suatu keterlibatan yang sesuai dengan hasil apa pun dari tindakan dan aktivitas manusia itu sendiri. Tindakan dan aktivitas manusia pada hakikatnya merupakan batasan-batasan atau kondisi-kondisi tertentu yang membuka peluang bagi terjadinya suatu perubahan. Kondisi atau prasyarat perubahan itu terletak pada perubahan *mâ bi'anfusihim*. Pada umumnya, para *mufassir* menjelaskan kata *mâ* dan juga kata *mâ* yang pertama dalam QS. ar-Ra'd, 13:11 itu dengan kata *nikmat* sesuai dengan kata *ni'mah* yang disebutkan dalam QS. al-Anfâl [8]: 53. Akan tetapi, kata *mâ* pada kalimat *mâ bi'anfusihim* dalam kedua ayat itu mengandung penafsiran yang lebih umum. Kalimat tersebut mencakup sesuatu yang bersifat mental dan sikap manusia yang melahirkan keadaan-keadaan dan tindakan-tindakan sebagaimana digambarkan oleh para *mufassir*, misalnya perubahan dari syukur menjadi kufur atau sikap adil menjadi zalim. Di sini, huruf *bâ'* pada kalimat *bi'anfusihim* menerangkan tempat yang berarti *fî* (dalam). Jadi, maksud dari kedua ayat tersebut adalah bahwa Allah tidak akan mengubah sesuatu (nikmat) yang ada pada suatu kaum sehingga kaum itu mengubah sesuatu (men-

---

[33] Lihat Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, II, hlm. 505.

tal, sikap) yang ada pada diri mereka. Dari redaksi kedua ayat tersebut yang menggunakan term *qawm* dan kata ganti plural (*wâw*) pada kata kerja *hattâ yughayyirû* dapat dijadikan isyarat bahwa yang ditekankan adalah keterlibatan manusia dalam perubahan pada tingkat komunitas kolektif.

Perubahan yang terjadi tersebut dapat berupa perubahan yang bersifat konstruktif dan dapat pula bersifat destruktif, seperti bangun dan tumbuhnya suatu masyarakat serta kemakmuran manusia dan kemudian mundur dan hancurnya masyarakat dari kemakmuran tersebut. Perubahan semacam itu sudah merupakan *sunnatullah*. Term yang terakhir ini (*sunnatullah*) juga merupakan term Al-Qur'an. Kata *sunnah* sendiri ditemukan dalam bentuk plural (*sunan*). Kesemuanya itu tidak termasuk kata *masnûn* dan yang mempunyai konteks lain dari kata *sanna*, yang disebutkan ini. Arti asal kata *sunnah* adalah *al-istimrâr fî jihatin* (berkelanjutan dalam satu arah)[34] atau dengan ungkapan lain *jarayânusy-syay'i wa ithrâduhu fî suhûlatis-sîrah* (berlaku dan berlangsungnya sesuatu dengan mudah).[35] Dari pengertian itu kemudian diturunkan arti *as-sîrah* atau *ath-tharîqah* yang berarti 'jalan' (yang biasa dilalui). Kata *sunnah* yang disandarkan pada Allah sehingga menjadi *sunnatullâh* berarti jalan atau kebiasaan Allah. Perubahan yang terjadi pada umat-umat masa lalu, seperti ditunjuk pada ayat *sunnatallâhi fil-ladzîna khalaw min qablu* (QS. al-Ahzâb [33]: 38 dan 62) dikaitkan dengan ayat *wa lan tajida lisunnatillâhi tabdîlan* (QS. Fâthir [35]: 43) mengandung arti bahwa perubahan atau *sunnatullah* akan tetap berlaku.

Jika kata *taghayyur* menunjuk pada makna perubahan yang bersifat netral (bisa berubah ke arah positif dan bisa ke arah negatif) maka kata lain yang menunjuk perubahan semacam itu adalah kata *az-ziyâdah* dengan berbagai bentuknya. Dalam Al-Qur'an, kata *az-ziyâdah* yang berarti 'pertambahan' disebutkan tidak kurang dari enam

---

[34] Ath-Thabarsyi, *Majma' al-Bayân*, I–II, hlm. 642–643.

[35] Ahmad ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, III, hlm. 60.

puluh satu kali. Dan, lebih dari dua puluh kali kata itu disebut dalam Al-Qur'an dengan makna pertambahan yang bersifat positif, seperti pertambahan keimanan (6 x), pertambahan kebajikan (5x), pertambahan petunjuk (3 x), pertambahan keuntungan dunia dan akhirat (1 x), pertambahan ilmu dan kekuatan (4 x), dan pertambahan nikmat dan karunia (5 x). Secara keseluruhan, ayat-ayat yang menggunakan kata *az-ziyâdat* biasanya dirangkai dengan semacam persyaratan bagi terjadinya suatu pertambahan. Persyaratan itu adalah ketaatan, iman, dan amal saleh, atau yang diekspresikan dalam bentuk syukur. Sebagai contoh adalah firman Allah dalam QS. Ibrâhîm [14]: 7: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu memaklumkan: 'Sesungguhnya jika kamu bersyukur niscaya Kami tambah nikmat kepada kamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku) maka sesungguhnya siksa-Ku teramat keras'."

Dalam ayat di atas, kata syukur ditempatkan sebagai prasyarat bagi terjadinya petambahan. Kata *ay-syukru* sendiri banyak dijumpai dalam Al-Qur'an dalam berbagai bentuknya. Tujuh di antaranya berbentuk perintah. Al-Jurjâni membedakan antara *ay-syukrul-lughawiy* dan *ay-syukrul-'urfiy* di mana yang terakhir ini dimaknai sebagai *sharful-'abdi jamî'a mâ an'amallâhu bihi ilaihi minas-sam'i wal-bashari wa ghairihimâ ilâ mâ khuliqa li'ajlih.*[36] Kata *syukr* yang terdapat dalam Al-Qur'an menunjuk pada arti ini, yakni segala perlakuan seseorang terhadap nikmat yang diberikan Allah sesuai dengan kegunaan dan tujuan untuk apa nikmat-nikmat itu diberikan. Kegunaan dan tujuan dari sesuatu itu telah ditentukan dengan kelayakan (*ash-shalâh*) sebagai tolok ukur perlakuan terhadapnya. Bersyukur dengan perlakuan ini tentu saja adalah bertindak terhadap nikmat-nikmat itu sesuai dengan manfaatnya, dan makna ini telah merangkum makna ketaatan, iman, dan amal saleh. Dengan menempatkan kata *asy-syukr* sebagai persyaratan bagi terjadinya suatu pertambahan maka syukur dengan pengertian tersebut bukan sekadar kewajiban normatif,

---

[36] 'Alî ibn Muhammad al-Jurjâni, *Kitâb at-Ta'rîfât*, (Jeddah: Al-Haramain li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', t.t.), hlm. 128.

melainkan merupakan konsekuensi logis dalam proses terjadinya suatu pertambahan.

Ungkapan lain yang menunjukkan makna pertambahan adalah *fatẖul-barakât* yang terdapat dalam QS. al-A'râf [7]: 96: "Seandainya penduduk negeri-negeri beriman dan bertakwa niscaya Kami bukakan atas mereka berkah dari langit dan bumi, namun mereka mendustakan (ayat-ayat Kami) sehingga Kami siksa mereka disebabkan apa yang mereka kerjakan."

Kata *al-barakah* tersusun dari huruf *bâ'-râ'-kâf* yang secara harfiah berarti *tsabât asy-syai'* (tetapnya sesuatu). Dari kata *al-barakah* ini kemudian muncul bermacam-macam arti yang pada umumnya saling berhubungan. Di antara arti itu adalah *az-ziyâdaẖ wan-namâ'* (pertambahan dan pertumbuhan).[37] Ath-Thabarsyi mengartikan kata *al-barakah* dengan arti 'pertumbuhan', yaitu *al-khayrâtun-nâmiyah* (kebajikan-kebajikan yang bertumbuh).[38] Pada ayat ini, prasyarat bagi terjadinya pertumbuhan tersebut adalah iman dan takwa. Ayat ini juga didahului dengan cerita tentang bangsa-bangsa di zaman dahulu yang pada mulanya mereka menderita kesengsaraan. Akan tetapi, ketika diutus kepada mereka nabi-nabi yang menyerukan keimanan dan ketakwaan, mereka pun kemudian mengikuti dakwah para nabi tersebut. Sebagai balasan dari sikapnya itu, penderitaan yang mereka alami pun diganti dengan kesenangan dan kelapangan sehingga kesejahteraan mereka bertambah-tambah. Seandainya saja mereka memelihara kesejahteraan yang telah mereka capai itu dengan iman dan takwa tentulah kesejahteraan mereka akan terus bertambah.

Selain itu, di dalam Al-Qur'an juga banyak didapati ungkapan yang menunjukkan keberhasilan dan kemenangan (*success*). Term-term ini menyiratkan adanya kemajuan (*progress*) dari suatu situasi ke situasi berikutnya. Ada beberapa kata yang digunakan untuk menunjuk keberhasilan atau kemenangan tersebut. Di antaranya adalah

---

[37] Lihat Aẖmad ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, I, hlm. 227–230.

[38] Ath-Thabarsyi, *Majma' al-Bayân*, IV, hlm. 561.

kata *al-fath*. Kata ini disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak tiga puluh delapan kali dalam berbagai bentuknya dan digunakan dalam berbagai makna dan konteks. Kata *al-fath* sendiri pada dasarnya bermakna *khilâful-ighlâq* (membuka). Kata ini kemudian juga digunakan untuk makna *qadhâ'* (memutuskan perkara) sehingga seorang hakim atau orang yang memutuskan perkara juga disebut *al-fattâh*. Dari pengertian tersebut kemudian juga diturunkan arti *azh-zhafar* (kemenangan).[39] Ayat-ayat yang menggunakan kata tersebut, umpamanya, adalah QS. al-Fath [48]: 1: "Sesungguhnya Kami telah membukakan bagi engkau kemenangan yang nyata", dan QS. an-Nashr [110]: 1: "Apabila datang pertolongan Allah dan kemenangan."

Para *mufassir* mengartikan kata *al-fath* yang terdapat pada kedua ayat itu dan beberapa ayat lainnya dengan 'kemenangan'. Kemenangan yang dimaksud adalah peristiwa penaklukan kota Makah oleh umat Islam dengan damai. Ath-Thabarsyi juga memasukkan Perjanjian Hudaibiah sebagai bagian dari kemenangan yang dimaksud.[40] Sementara Muhammad Mahmûd Hijâzi memakni kata *al-fath* sesuai dengan makna dasar dari kata tersebut, yakni 'membuka'; dalam arti *al-fathu lil-bilâdil-mughlaqati wal-qulûbil-muqfalah* (membuka negeri yang tertutup dan membuka hati yang terkunci).[41] Penafsiran ini mengandung pengertian "penaklukan", sebagaimana arti yang populer bagi kata tersebut. Hal tersebut dapat dimengerti terutama karena kata *al-fath* dalam QS. an-Nashr tersebut berkaitan dengan peristiwa yang terkenal sebagai *fathu makkah*, yakni "penaklukan" kota Makah. Dalam sejarah Islam dikenal istilah *al-fathah* yang kata jamaknya *al-futûhât* untuk menunjukkan penaklukan suatu negeri. Al-Faruqi menjelaskan arti kata tersebut setelah mengutip QS. al-Fath [48]: 1–3 dengan menekankan makna spiritualnya. Dia mengatakan:

---

[39] Lihat Ahmad ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, IV, hlm. 469–470.

[40] Ath-Thabarsyi, *Majma' al-Bayân*, IX, hlm. 141.

[41] Muhammad Mahmûd Hijâzi, *At-Tafsîr al-Wâdhih*, XXX, (Bairût: Dâr al-Jail, 1968), hlm. 88, dan XXVI, hlm. 37.

> The word *al-futûhât* is the plural of *fathah* which means 'opening'. In the figurative sense, it is often used to refer to the victorious campaigns carried out by the Prophet and flowers under the flag of Islam. In this usage, however, the term does not mean conquest, in the literal or material sense. Rather it refer first to the opening of the heart and mind to truth of Islam; and second, to a change in the configurations of history that makes it possible for the message of Islam to overcome obstacles and reach the hearts and mind of men. The evidence for this meaning is in the Qur'an where surah al-Fath begins with a verse that is the source of usage in this figurative sense.[42]

Dasar pemaknaan seperti itu adalah bahwa ayat-ayat pertama surat al-Fath tidaklah diturunkan setelah suatu kemenangan militer, tetapi setelah terjadinya perjanjian damai Hudaibiah dengan orang-orang Makah. Dan, tujuan utama dari penaklukan-penaklukan yang dilakukan oleh umat Islam mulai dari kota Makah tersebut bukanlah kekayaan materiil. Di mana pun umat Islam telah berkuasa, kekuatan budaya, sosial, ekonomi, dan bahkan politik tetap dipelihara. Tujuan utamanya adalah merangkul hati dan pikiran manusia akan kebenaran Islam serta pengubahan konfigurasi sejarah yang memungkinkan misi Islam mengatasi rintangan-rintangan; dan, perangkulan hati dan pikiran manusia merupakan inti kemenangan perjuangan Islam.

Kata *al-falâh* adalah kata lain yang digunakan oleh Al-Qur'an untuk menunjukkan suatu kemenangan, yakni dalam bentuk katanya yang terdiri atas empat huruf dengan tambahan huruf *hamzah* (*aflaha-yuflihu*). Al-Qur'an menggunakan kata tersebut dalam berbagai bentuk dan redaksinya. Sebelas kali disebutkan setelah kata *la'alla,* suatu kata yang bermakna harapan akan tercapainya kemenangan atau keberuntungan pada masa depan seseorang atau kaum. Dua belas kali disebutkan dalam bentuk *al-muflihûn* (*ismul-fâ'il lil-marfû'*), dan satu lagi dalam bentuk yang sama dengan kedudukan *majrûr* yang kesemuanya menegaskan bahwa orang-orang yang telah melakukan

---

[42] Ismail R. al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam,* (New York: MacMillan Publishing Company, 1986), hlm. 202.

segala upaya dan amal sesuai dengan petunjuk yang telah diberikan merupakan orang-orang yang beruntung. Pada empat tempat di antaranya kata tersebut digunakan dalam bentuk kata kerja masa lampau *aflaẖa* untuk menegaskan keberuntungan orang yang membersihkan diri, selain satu tempat disebutkan dalam bentuk *mudhâri'* yang didahului dengan *lâ nafiyah* (*lâ yufliẖ*) yang menunjuk pada makna kegagalan mereka yang tidak memenuhi persyaratan untuk mencapai suatu keberuntungan.

Kata yang terdiri dari huruf *fâ'-lâm-ẖâ'* ini sebenarnya mempunyai dua arti yang berbeda dan bertentangan. Salah satunya berarti *syaqqa* (belah). Oleh karena itu, petani yang menggarap tanah disebut *al-fallâẖ* sebab ia membelah tanah dengan suatu alat seperti bajak. Arti lainnya adalah *fawz wa baqâ'* (menang dan langgeng).[43] Kata *al-falâẖ* yang digunakan dalam Al-Qur'an menunjuk pada arti yang terakhir ini. Kemenangan yang dimaksud lebih merupakan kemenangan spiritual sebab Al-Qur'an menyebutkan bahwa kemenangan itu merupakan hasil dari keimanan, ketaatan, penyucian diri, amar ma'ruf nahi munkar, zikir, upaya mencari karunia Allah dan perbuatan kebajikan.

Kata lain yang bermakna sama adalah *al-fawz*. Kata ini diulang sampai tiga puluh kali dalam berbagai bentuknya, yang secara harfiah mempunyai dua arti yang berawalanan, yaitu *an-najâh* (kemenangan-lepas dari) dan *al-halakah* (kebinasaan). Akan tetapi, arti yang terakhir ini hanya diungkapkan dengan kata *fawwaza*, yakni dengan huruf ganda tengah,[44] dan bentuk ini tidak ditemukan dalam Al-Qur'an. Ath-Thabarsyi menjelaskan arti kata tersebut dengan menitikberatkan pada keselamatan dari suatu kehancuran: *nâlal-minyata wa zhafarun bil-bughyati wan-najâtu minal-halakah*.[45]

[43] Aẖmad ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, IV, hlm. 450.

[44] *Ibid.*, hlm. 459.

[45] Ath-Thabarsyi, *Majma' al-Bayân*, I–II, hlm. 693.

Kata *al-fawz* ini secara lebih tegas lagi mengisyaratkan pada makna kemenangan spiritual sebab sebagian besar dari kata tersebut digunakan untuk menunjuk kemenangan yang dicapai pada hari akhirat. Kemenangan akhirat merupakan kemenangan puncak bagi perjalanan manusia, sebagaimana terungkap dalam pernyataan ayat-ayat Al-Qur'an yang menyertai penggunaan kata tersebut, yang hanya dapat diraih dengan upaya-upaya dalam kehidupan nyata ketika masih hidup di dunia berdasarkan kualifikasi tertentu sebagai dasar bagi kemenangan yang abadi tersebut.

Selain term-term yang menunjukkan perubahan konstruktif tersebut, Al-Qur'an juga menggunakan term-term yang menunjukkan makna perubahan yang bersifat destruktif. Kata pertama yang digunakan adalah *al-fasâd* (kerusakan). Kata ini disebut pada lima puluh tempat yang tersebar di berbagai surat dan ayat dalam Al-Qur'an. Kebanyakan dari kata-kata itu digunakan dalam bentuk transitif, kecuali sebelas tempat dengan bentuk infinitif (*al-mashdar*) dan tiga tempat dengan bentuk kata kerja yang semuanya intransitif. Ungkapan-ungkapan dengan menggunakan kata *al-fasâd* dan *al-ifsâd* ini merupakan peringatan-peringatan serta larangan-larangan agar manusia tidak terjerumus ke dalamnya.

Kata *al-fasâd* pada dasarnya berarti *at-taghayyuru 'an <u>h</u>âlatil-i'tidâli wash-shalâ<u>h</u>u naqîdhuhu* (perubahan dari keadaan yang berkeseimbangan),[46] sementara kata *ash-shalâ<u>h</u>* merupakan antonimnya. Dalam beberapa ayat, seperti dalam QS. al-Baqarah [2]: 11 dan al-A'râf [7]: 56 dan 85, kata *al-fasâd* dan *ash-shalâ<u>h</u>* dipasangkan sebagai dua kata yang berantonim. Dengan demikian, pemaknaan kata *al-fasâd* terkait dengan pemaknaan kata *ash-shalâ<u>h</u>* karena sesuatu keadaan disebut *fâsid* bila sesuatu itu sudah keluar dari batas-batas *ash-shalâ<u>h</u>*. Makna kata *al-fasâd* seperti yang telah dikemukakan itu ditentukan oleh arti kata *ash-shalâ<u>h</u>*, yakni *<u>h</u>âlatul-i'tidâl* (keadaan

---

[46] Abû <u>H</u>ayyân Mu<u>h</u>ammad ibn Yûsuf al-Andalûsi al-Garnâthi, *Al-Ba<u>h</u>r al-Muhîth*, I, (Bairût: Dâr al-Fikr, 1983), hlm. 60; Ath-Thabarsyi, *Majma' al-Bayân*, I, hlm. 60.

berkeseimbangan). Kedua kata yang berlawanan tersebut juga sering digandengkan dalam bahasa Arab sebelum turunnya Al-Qur'an. Hal itu terlihat, umpamanya, dalam bait sya'ir yang dicatat oleh Ibn Qutaibah sebagai sya'ir Arab paling kuno yang dapat diketahui. Sya'ir tersebut berbunyi:

> *Alqâ 'alayyad-dahru rijlan wa yadan*
> *Wad-dahru mâ ashlaha yawman afsada*
> *Yuslihuhul-yawma wa yufsiduhu ghadan.*[47]
>
> Masa telah memberikan kepadaku kaki dan tangan;
>
> Masa juga yang merusak apa yang pernah diperbaikinya pada suatu ketika;
>
> Memperbaikinya hari ini, merusaknya esok hari.

Kata berikutnya yang menunjukkan perubahan destruktif adalah kata *al-halâk*. Kata ini temasuk salah satu kata yang banyak digunakan dalam Al-Qur'an. Tercatat enam puluh delapan kali kata tersebut disebut dalam Al-Qur'an dalam berbagai bentuknya. Seperti halnya kata *al-fasâd*, sebagian besar kata *al-halâk* juga digunakan dalam bentuk transitif, kecuali hanya beberapa kali saja ia disebut dalam bentuk intransitif. Perbedaan di antara kedua kata tersebut adalah bahwa kata *al-fasâd* lebih banyak menunjuk pada keterlibatan tindakan manusia, sedangkan kata *al-halâk* lebih banyak menunjuk pada keterlibatan Tuhan sebagai penentu ajal kehidupan suatu umat.

Kata *al-halâk* mempunyai arti dasar *kasr wa suqûth* (pecah dan gugur).[48] Dengan arti tersebut maka orang mati juga disebut *al-hâlik*, seperti dinyatakan dalam QS. an-Nisâ' [4]: 176. Dalam bahasa Indonesia, kata tersebut biasa diterjemahkan dengan kehancuran. Kata *al-ihlâk* (dalam bentuk transitif) umumnya dikaitkan dengan kehancuran suatu negeri atau umat. Dalam ayat-ayat yang meng-

---

[47] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1966), hlm. 104.

[48] Ahmad ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, VI, hlm. 62.

gunakan kata *al-ihlâk* diungkapkan preseden-preseden terjadinya suatu kehancuran, seperti kezaliman: "... tiadalah dibinasakan kecuali kaum yang zalim." (QS. al-An'âm [6]: 47). "... dan tiadalah Kami membinasakan negeri-negeri kecuali penduduknya aniaya." (QS. al-Qashash [28]: 59).

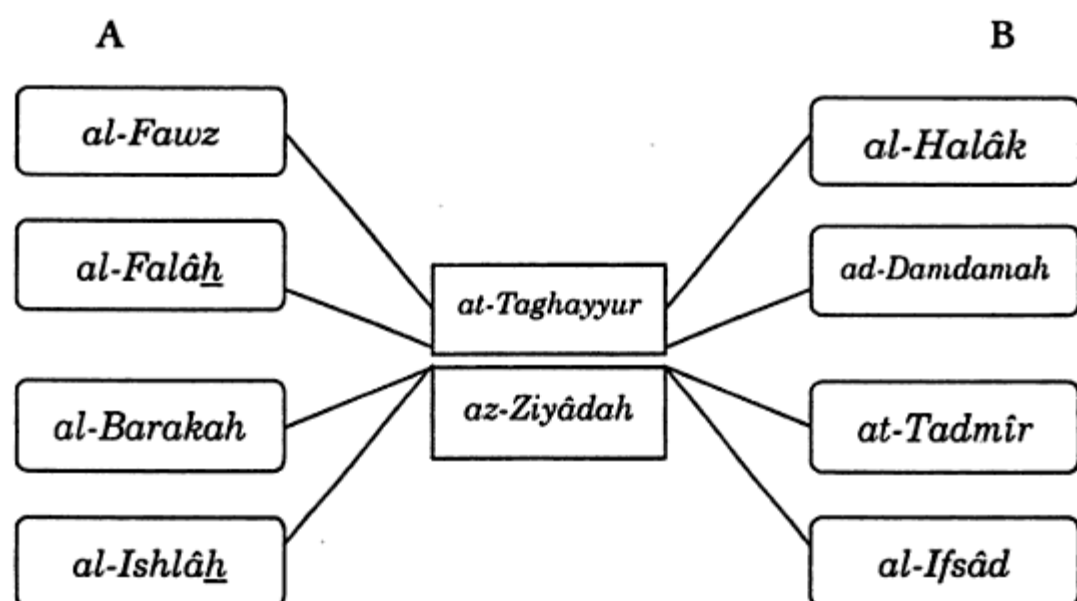
Dalam ayat-ayat tersebut diungkapkan bahwa kezaliman merupakan preseden bagi terjadinya kehancuran. Kezaliman (*azh-zhulm*) yang sama dengan arti kata *al-jawr* sering dimaknai sebagai *wadh'usy-syay'i fî ghairi mawdhi'ih* (menempatkan sesuatu secara tidak proporsional). Dalam terminologi syari'at, ia bermakna penyelewengan dari kebenaran kepada kebatilan. Selain itu, ada juga yang mengartikannya dengan pelanggaran batas.[49]

Kata lain yang menunjukkan makna desktruksi adalah kata *at-tadmîr* dan *ad-damdamah.* Kata *at-tadmîr* disebutkan sepuluh kali dalam delapan ayat, sedangkan kata *ad-damdamah* didapatkan hanya pada satu tempat, yakni dalam QS. asy-Syams [91]: 14. Para *mufassir* memandang arti kata *at-tadmîr* sama dengan arti kata *al-ihlâk.* Sementara kata *ad-damdamah* yang berasal dari kata *damdama* berarti 'menutupi'. Ath-Thabâthabâ'i mengartikan kata tersebut dengan *al-ithbâq*, yakni 'menutupi', maksudnya menutupi kaum yang diceritakan itu dengan siksa yang menghancurkan mereka karena dosa-dosa yang mereka lakukan.[50]

Berdasarkan paparan panjang di depan, agaknya kata-kata yang telah dikemukakan sudah mencerminkan term kunci untuk perubahan yang terdapat dalam Al-Qur'an, baik yang bersifat konstruktif maupun destruktif. Jika kata-kata tersebut dirangkai dalam suatu sistem relasi maka akan terlihat sebagai berikut:

---

[49] Lihat Al-Jurjâni, *Kitâb at-Ta'rîfât*, hlm. 144.

[50] Muhammad Husayn ath-Thabâtabâ'i, *Al-Mîzân fî Tafsîr Al-Qur'ân*, XX, (Bairût: Mu'assasat al-A'lâm, 1974), hlm. 340.

Figur: 4

Figur 4 di depan menggambarkan makna netral dari kata *at-taghayyur* dan *az-ziyâdah* yang mempunyai kemungkinan untuk mengarah kepada kelompok A atau kelompok B. Pilihan dari kemungkinan itu ditentukan oleh manusia sendiri dengan tindakan dan usahanya, sebagaimana tercermin dalam ayat-ayat yang menggunakan term-term tersebut.

Ungkapan Al-Qur'an untuk Kualifikasi Perubahan

Kualifikasi perubahan yang dimaksudkan di sini adalah persyaratan-persyaratan tertentu yang diberikan Al-Qur'an sehingga jelas ke arah mana manusia dituntun dalam perubahan. Term-term yang digunakan oleh Al-Qur'an dalam masalah ini sangat beragam, namun antara yang satu dengan yang lainnya saling berkaitan sehingga membentuk sistem relasi yang kuat dan padu.

Kualifikasi pertama yang akan dibicarakan adalah mengenai masalah iman tauhid (*monotheism*). Salah satu tema mendasar yang disampaikan dalam Al-Qur'an untuk manusia adalah tentang *at-tawhîd* atau keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Di dalam Al-Qur'an dinyatakan bahwa tauhid merupakan prinsip yang mencakup

seluruh khazanah fundamental dari bentuk kepercayaan (iman) dan tindakan manusia. Atas dasar itu, pemahaman terhadap konsep tauhid merupakan kunci bagi pemahaman seluruh ajaran Al-Qur'an mengenai masalah manusia pada umumnya.

Sebelum Al-Qur'an turun, terdapat bermacam-macam kepercayaan di kalangan bangsa Arab. Al-Fayûmi[51] mengelompokkan kepercayaan bangsa Arab ke dalam tiga kelompok, yakni (1) kelompok *musyrikîn*, (2) kelompok *dahriyyîn*, dan (3) kelompok *muwahhidîn*. Kolompok pertama adalah mereka yang melakukan penyekutuan terhadap Allah dengan tuhan-tuhan atau dewa-dewa (*polytheism*) yang wujud dan bentuknya beragam sesuai dengan kelompok penganutnya. Umpamanya sebagian mereka "membuat tuhan" dari bahan tambang seperti bebatuan, emas, perak, dan tembaga; sebagiannya menjadikan pepohonan, manusia, api, matahari, bulan, dan planet-planet lainnya serta malaikat sebagai sesembahan, baik yang dipatungkan maupun yang tidak. Sebagian mereka ada yang mempunyai kepercayaan bahwa Tuhan mempunyai puteri-puteri, yakni para malaikat tersebut. Mereka tetap percaya kepada Tuhan pencipta yang mereka sebut dengan Allah. Sementara tuhan-tuhan yang mereka percaya selain Allah tersebut berfungsi sebagai pelindung, pemberi berkah, dan perantara kepada Allah. Sebutan Allah mereka gunakan dalam bahasa mereka, di samping nama-nama berhala yang mereka sembah, seperti kita temukan dalam sya'ir-sya'ir Jahiliah, yang antara lain satu bait sya'ir dari Abîd ibn al-Abrash:[52] *Man yas'alin-nâsa yuhrimûhu – Wa sâ'ilullâhi lâ yakhîbu* (Barang siapa yang meminta kepada manusia, mereka akan mengabaikannya – dan barang siapa yang meminta kepada Allah niscaya tidak akan kecewa). Juga dari penyair Zuhair ibn Abi Sulmâ:[53] *Tallâhi dzâ qasaman laqad 'alimat – Dzubyânu 'âmal-*

---

[51] Lihat Ibrahim al-Fayûmi, *Fî Fikr ad-Dîni al-Jâhili*, hlm. 270–281.

[52] 'Abîd ibn al-Abras, *Dîwân Abîd al-Abras*, (Beirût: Dâr Shâdir, t.t.), hlm. 26.

[53] Abû al-'Abbâs Ahmad ibn Yahyâ ibn Zaid asy-Syaibâni Tsa'lab, *Syarh Diwân Zuhair ibn Sulmâ*, hlm. 88.

Al-Qur'an, meskipun bukan kitab sejarah, banyak memuat informasi mengenai dinamika perubahan umat manusia dan juga jatuh-bangunnya sebuah bangsa yang disebabkan oleh tindakan manusia itu sendiri. Al-Qur'an juga mencatat peran penting para rasul dalam mengubah suatu masyarakat bangsa dari masyarakat tribal tak bermoral ke arah masyarakat religius berperadaban. Buku ini mengkaji secara detil konsep perubahan umat manusia dalam Al-Qur'an dan peran penting para rasul sebagai agen perubahan.

ISBN 979-1283-77-X

9 789791 283779